This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 3433 07077985 9

George Bancroft

George Bancroft

Die

Revolutionskirchen Englands.

318

Ein Beitrag

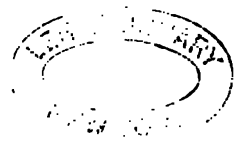
zur

inneren Geschichte der englischen Kirche
und der Reformation

von

Hermann Weingarten,
Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Königl. Universität
zu Berlin.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1868.



Vorrede.

Meine Absicht war, die innere Geschichte eines Zeitraums zu schreiben, der für die Entwicklung der christlichen Kirche seit der Reformation von der reichsten Bedeutung ist. Denn in der englischen Kirche des 17. Jahrhunderts gelangen die geistigen Mächte zur Ausbildung, welche die beiden ersten Reformationsjahrhunderte zum Abschluss bringen und die zweite Periode der neueren Kirchengeschichte herbeiführen.

Wie eingehende, zum Theil classische Behandlung auch die politische Geschichte Englands im Revolutionszeitalter durch die neuere deutsche Geschichtswissenschaft, von Dahlmann an, erfahren hat, in unsern Tagen durch v. Ranke's Meisterhand, so ist doch den nicht weniger inhalt- und folgenreichen religiösen und kirchlichen Bewegungen derselben Zeit eine gleiche Berücksichtigung nicht zu Theil geworden. Namentlich über den Kampf zwischen der bischöflichen Kirche und dem Dissenterthum, über den Independentismus und die aus ihm hervorgegangenen Kirchenparteien und geistigen Rich-

tungen herrschen noch in der Kirchengeschichte die wenig sachgemässen Ansichten und hergebrachten Vorurtheile der älteren Geschichtsschreibung. Entbehrt doch unsere theologische Litteratur noch immer einer den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Geschichte der protestantischen Secten, und noch heut muss man auf Arbeiten verweisen, die, wie die bekannten Werke von Walch, Baumgarten, Mosheim, der Theologie der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts angehören.

Ich habe mich getreu bemüht, auf die ursprünglichen und ächten Quellen zurückzugehen, soweit mir dieselben hier zugänglich waren. Einiges stand mir aus den reichen Schätzen der Gotha'schen Bibliothek zu Gebote. Dass es mir bisher versagt gewesen ist, das innere Leben der englischen Kirche und der verschiedenen Dissenterdenominationen aus eigner Anschauung kennen zu lernen, ist mir während der Arbeit recht fühlbar zum Bewusstsein gekommen; sollte ich, namentlich in der Beurtheilung der Zustände der Gegenwart, irgendwo wesentlich fehl gegangen sein, so darf vielleicht jener Umstand einiger Maassen mit zur Entschuldigung gereichen. Auf den Fortschritt der Gedanken, die Durchbildung der Principien war mein Hauptaugenmerk gerichtet; auf das Verdienst ausführlicher Darlegung aller Einzelheiten mache ich keinen Anspruch [1]. Getragen aber war die Arbeit von der Hoffnung,

1) Von der Tageslitteratur der nonconformistischen Kirchen ist mir leider nichts zugänglich gewesen. Erst als der Druck fast vollendet war, bin ich durch gefällige Mittheilung in den Besitz des Jahrbuches

mitzuwirken zur Erkenntniss jener geistigen κοινωνία εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως (Phil. IV, 15), die zwischen der evangelischen Welt Englands und Deutschlands besteht, auf deren immer völligere Durchführung die Zukunft des Protestantismus angewiesen ist.

Die Zeit, die ich dargestellt, ist für die englische Kirche die der religiösen Ideale, der schöpferischen Geister, der durchgreifenden Charaktere. Jenen ihre Stelle anzuweisen in dem Entwicklungsgang der Reformation und der Ausprägung der evangelisch-protestantischen Grundgedanken, diesen keine ihrer grossen Voraussetzungen zu verkümmern, über die gewaltigen Gegensätze des Jahrhunderts nicht nach dem Standpunkte der einzelnen Partei, sondern nach dem Maass ihrer geschichtlichen oder idealen christlichen Berechtigung das Urtheil zu fällen, dem Charisma gemäss, das ihnen verliehen war: dies Bestreben historischer Liebe und Gerechtigkeit, das mir in Hase's Schule zum Gesetz der Kirchengeschichte geworden, ist auch für dieses Werk bestimmend gewesen. Ist dasselbe irgendwie der Wissenschaft nicht unwerth, der ich diene, so möge es auch ein Zeichen sein »viel unausgesprochenen Dankes« gegen den geliebten Lehrer und den väterlichsten Freund.

---

der Independenten von 1864 gelangt. Zur Ergänzung der S. 344 gegebenen statistischen Nachrichten möge daraus hier noch mitgetheilt werden, dass 1864 die Zahl aller independentischen Gemeinden in England 2650, ihrer Geistlichen c. 2260, ihrer theologischen Studenten 429 betrug; in den beiden Jahren 1863 und 1864 haben sie 109 Kirchen gebaut. In und um London besitzen sie 207 Kirchen und Capellen; in England und Wales überhaupt 8294.

In die in der Mitte unterbrochene Arbeit der englischen Theologie ist die deutsche Theologie eingetreten; das ungelöste Werk der englischen Kirche ist der Kirche des Staates zugefallen, den ein offenbares göttliches Walten in der Weltgeschichte neben England zur Vorhut der protestantischen Christenheit bestellt hat, und dem gegenwärtig ein Beruf und eine Aufgabe zu Theil geworden, wie noch keinem evangelischen Lande seit den Anfangsjahren der Reformation.

Berlin, am 21. November 1867.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

Bedeutung der englischen Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts für die Gesammtentwicklung der Reformation. Geschichtsquellen und bisherige Bearbeitungen der Periode.

Erstes Capitel: Die englische Reformation des 16. Jahrhunderts. Puritanismus und Independentismus . 13

Die Reformation Heinrich's VIII. und die englische Kirche unter Elisabeth. Ursprung des Puritanismus, seine erste Entwicklung in Schottland und England. Cartwright. Die Anfänge des Independentismus in England. Robert Browne. Fortbildung des Brownismus durch die holländischen Independenten. John Robinson. Grundgedanken des Independentismus in seiner ersten Periode. Das Independententhum in Amerika. Roger Williams.

Zweites Capitel: Fall der bischöflichen Kirche und Wettkampf der Presbyterianer und Independenten . . 38

Karl I. und Erzbischof Laud. Laud's hierarchische Doctrin und sein Verhältniss zum römischen Katholicismus. Unterschied zwischen seiner Episcopats-Theorie und Praxis und der ursprünglichen Stellung des Episcopats in der englischen Kirche unter Heinrich VIII. und Elisabeth. Religiöse und politische Grundideen des Kampfes gegen Karl I. Sturz der bischöflichen Kirche. Zunahme der Independenten im Beginn des Bürgerkrieges. Erfolge und Niederlagen des Presbyterianismus in England. Ursachen seines Unterliegens in England.

Drittes Capitel: Die Heiligen 72

Anziehungskraft des Independentismus für diese Zeit. Grundzüge seiner inneren Fortbildung. Milton's Stellung in der Zeit

Seite

und seine Theologie. Steigerung des Independentismus zur Religion der Prophetie und des Enthusiasmus. Die Heiligen. Bunyan's Jugendgeschichte, ein Spiegelbild des innern Seelenlebens der Periode. Die treibenden Motive des Independentismus. Spiritualismus und Chiliasmus die Formen für dieselben. Robins und Giftheil.

Viertes Capitel: Die independentischen Secten und die Glaubensfreiheit 102

Ungeschichtlichkeit der presbyterianischen Sectencataloge. Anabaptismus, Seekers, Ranters und die andern Secten nur unwesentlich verschiedene Nuancirungen der Einen Partei der Heiligen. Die Glaubensfreiheit; ihre politischen wie ihre religiösen Motive.

Fünftes Capitel: Das Reich der Heiligen und das kurze Parlament (1653) 115

Der Chiliasmus der Mystik des 16. Jahrhunderts. Das religiöse Ideal der independentischen Armee. Hinrichtung Karl's I. Cromwell's Siege. Tendenzen und Hoffnungen der Enthusiasten. Berufung des kurzen (Barebone-) Parlaments. Kirchengeschichtliche Bedeutung desselben. Eröffnungsrede Cromwell's. Beten und Arbeit des Parlaments. Reformbestrebungen. Beschluss über die Civilehe, als alleinige Form der Eheschliessung, in der Absicht, die Gültigkeit der Ehe unabhängig zu machen von dem kirchlichen Bekenntniss. Aufhebung der Zehnten und des Patronats. Der Enthusiasmus auf der Höhe seiner Macht. Die Katastrophe der Heiligen. Sprengung des Parlaments und der Umschwung durch Cromwell.

Sechstes Capitel: Oliver Cromwell 136

Die beiden Perioden von Cromwell's religiöser Entwicklung vor und nach 1653. Innerer Charakter seines Glaubens. Seine Berufung auf unmittelbare göttliche Eingebung. Die Wahrheit seiner Frömmigkeit. Cromwell unter den Seinen. Die enthusiastischen Bestrebungen seiner ersten Periode. Motive zum Bruch mit der enthusiastischen Partei. Charakter der Frömmigkeit seiner zweiten Periode. Das Ideal neben dem Rechte des Geschichtlichen. Toleranz unter Cromwell. Der protestantische Charakter seiner Politik. Cromwell an der Spitze der evangelischen Welt. Unionsbestrebungen. Kirchengeschichtliche Bedeutung Cromwell's. Beendigung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Anabaptismus.

Seite

Siebentes Capitel: Scheidung und Sichtung der Parteien. Richard Baxter und die Unionsbestrebungen 159

Scheidung der in dem ursprünglichen Independentismus vereinigten Richtungen, der religiösen und der politischen. Innere Umwandlung der religiösen Parteien. — Bildung und Bedeutung einer mittlern Richtung zwischen Episcopalismus und Independentismus. Richard Baxter. Seine Jugendentwicklung. Antritt seines Amtes in Kidderminster. Seine politische Stellung im Beginn des Bürgerkrieges. Ursprung seiner ewigen Ruhe der Heiligen. Seine Friedenstheologie. Seine Wirksamkeit in Kidderminster. Seine Verfassungs- und Vermittlungsbestrebungen. Grundgedanke seiner Unionstendenz. Beginnende Verwirklichung derselben. — Factionsbildung der Enthusiasten. Die Quintomonarchisten. John Canne.

Achtes Capitel: George Fox 185

Die Geschichte kennt das Quäkerthum erst seit 1654. — Fox' Jugendgeschichte. Der Bruch mit der Welt, seine innern Kämpfe und seine Wanderungen. Die Entscheidung. Beginn seines Prophetenamtes 1649. Fox' innere Entwicklung mitbestimmt durch die Tendenzen und die Ereignisse der Zeit. Sein Verhältniss zu den Heiligen. Sein erstes öffentliches Auftreten und seine Wanderungen bis 1653. Inhalt seiner Lehre. Das Licht Christi. Das »Zittern«. Ursprung des Quäkernamens. Der Gottesdienst. Kirchengeschichtliche Bedeutung von Fox. Seine Stellung in der independentischen Mystik und der gesammten Mystik der Reformationsperiode. — Die erste Heimath. Swarthmore.

Neuntes Capitel: Die ersten Freunde und die erste Organisation 218

Uebergang der independentischen Secten in das Quäkerthum. Die ersten Freunde, seit 1651. Richard Farnsworth. James Nayler. William Dewsbury. Edward Burrough. Francis Howgill. John Audland. James Parnel. Art ihres Auftretens. Inhalt ihrer Predigt. Extremes spiritualistisches Princip. — Die geheime Organisation des Quäkerthums und die Wichtigkeit derselben. Margarethe Fell und ihr Haus. Mittelpunkt des Quäkerthums. — Die ersten Quäker in London. Gervase Benson. Alexander Delamain. Wirksamkeit und Ausbreitung der Quäker in London. Eintritt des Quäkerthums in die Geschichte.

Seite

Zehntes Capitel: Sturm- und Drangperiode . . . 240

Erste Periode des Quäkerthums 1653—1660. Charakter derselben. Das Quäkerthum als politische Partei. Radicale Tendenzen und Revolutionsgeschichte des Quäkerthums. — Neue Elemente. Henry Vane und John Lilburn. Die republikanischen Parteien und das Quäkerthum. — Fox tritt in die zweite Linie. Sein Schwanken über das Recht des Krieges und der Revolution. Seine Stellung zu Cromwell. — Das Quäkerthum an der Spitze der religiös-revolutionären Opposition gegen Cromwell. Wachsende Zahl und Bedeutung des Quäkerthums. Sein Verhältniss zur Armee. Höhepunkt seines Enthusiasmus. Schwärmerische Exaltationen. Weltmissionen. Messiaseinzug von James Nayler in Bristol. Beginn und Ende des Reichs der Heiligen. Umwandlung des Quäkerthums. — Bunyan's Pilgerreise.

Elftes Capitel: Die Restauration 279

Einzug Karl's II. in London. Einigungsversuche zwischen der bischöflichen Kirche und den gemässigten Puritanern. Baxter's Thätigkeit. Königliche Declaration vom 25. Oct. 1660. Savoy-Conferenz im März 1661. Uniformitätsacte vom 19. Mai 1662.

Zwölftes Capitel: Levellerthum. Ursprung und Anfänge des Deismus 286

Der Deismus keine Nachwirkung des Socinianismus. (John Biddle.) Ursprung des Deismus. — Gemeinsame politische Doctrinen des Independentismus. Lehre von der Volkssouverainität. Roger Williams' und Milton's politische Theorien. Einfluss dieser politischen Doctrinen auf die Auffassung des Christenthums und des Verhältnisses von Staat und Kirche. — Das Levellerthum. John Lilburn. Politische und religiöse Grundgedanken desselben. Umwandlung der Religion in praktische Moral. — Umschlag des Enthusiasmus. Veränderter Geist der Zeit. Der Deismus ursprünglich kein philosophisches System, sondern Ausdruck einer neuen Welt- und Lebensanschauung. Thomas Browne. Thomas Hobbes. Fortbildung des Deismus im 18. Jahrhundert.

Dreizehntes Capitel: Restauration und Revolution. Die Toleranzacte Wilhelm's III. und die Kirchenbildung

Seite

des Dissenterthums. Das Quäkerthum und der Abschluss seiner innern Entwicklung. Barclay und Penn . . . 321

Veränderte Lage der Parteien. Die innere Entwicklung des Dissenterthums abgeschlossen. — Die bischöfliche Kirche in dieser Periode; ihre Bedeutung für die Theologie. Karl II. und Jacob II. Verfolgungen und zweideutige Toleranz. Aeusserer Abschluss des Zeitalters durch die Toleranzacte Wilhelm's III. vom J. 1689. Inhalt und Tendenz derselben. — Ausgänge der Dissenterrichtungen. Spätere Geschichte der Presbyterianer, Independenten, Baptisten.

Abschluss des Quäkerthums. Die Zeit der Retractationen. Nayler's und Lilburn's Tod. Anfänge und Ausbildung der Verfassung und des Gottesdienstes. Lehre und Praxis in Bezug auf die Sacramente. Die Urkunden aus den Jahren 1660 und 1661 als Surrogate für symbolische Schriften. Ihre Grundgedanken die des volksthümlichen Quäkerthums. Robert Barclay, der Theologe unter den Quäkern. Der Charakter seiner »Theologiae vere christianae Apologia« und ihre inneren Widersprüche. Hauptpunkte von Barclay's theologischem System; seine Lehre vom lumen divinum, von der Schrift, seine Behandlung der christologischen, anthropologischen und soteriologischen Dogmen, seine Lehre von der Kirche und den Sacramenten. Der rationalistische Grundzug dieses Systems und seine Verwandtschaft mit dem Deismus. — Charakter des Quäkerthums in seiner zweiten Periode. Seine Lebensformen und Gewohnheiten. Mischung religiöser und naturalistischer Tendenzen in derselben. Unterscheidungen von dem älteren Puritanismus. Humanitätsbestrebungen der Quäker; ihr Verdienst um Aufhebung der Sclaverei. — Die Quäker in Amerika. — William Penn. Jugendentwicklung und erste Thätigkeit für die Freunde. Rundreise im Jahre 1677. Pennsylvanien. Penn's Quäkerthum. Sein Verhältniss zum Katholicismus. Der Universalismus seiner Auffassung der Glaubensfreiheit. — Humanitätstendenzen der Quäker des 18. Jahrhunderts.

Aeussere Geschichte des Quäkerthums von 1660—1688. — Tod von Fox und Penn. — Quäkergemeinden ausserhalb Englands und Amerikas. — Statistisches. Das Quäkerthum der Gegenwart.

Vierzehntes Capitel: Resultate und Bedeutung der Periode. Die englische und die Gesammtreformation . 430

Ueberblick über die Entwicklung. Dreifache Bedeutung der Periode. Für England: Feststellung und äussere wie innere

Seite

Durchbildung der Reformation. Endgültiger Bruch mit dem Katholicismus. Der Puritanismus der Träger des materialen Princips der Reformation für die englische Kirche und der Factor ihrer inneren Entwicklung. (Die asketische Litteratur dieser Periode.) — Für die reformirte Kirche: nicht auf dem Gebiete der Theologie als Wissenschaft; Wesen und Bedeutung des englischen Latitudinarismus. Traditionalismus der Dogmatik. Die Prädestination das Centraldogma des Puritanismus, ihre kirchengeschichtliche Bedeutung, ihre theologische Fortbildung durch das Quäkerthum. Idee eines Gemeinsam-Christlichen. Das Unions- und Toleranzprincip der Periode. — Für die Gesammtreformation: nicht Theologen-, sondern Gemeindeentwicklung. Die Ausbildung des Rechts des christlichen Subjects und das voluntary principle. Beendigung der enthusiastischen Mystik und des Baptismus. Der Gesammtverlauf des Baptismus (die Mennoniten und die religiösen Entwicklungen in den Niederlanden). — Die Fortbildung des Deismus zum System des Empirismus.

Die Bedeutung der deutschen Kirche und Theologie für die Lösung der von der englischen Kirche ungelösten Aufgaben der Reformation 451

EINLEITUNG.

Englands Reformationsjahrhundert ist das siebzehnte, nicht das sechzehnte. Erst unter dem Regimente der Stuarts und im Kampfe gegen dasselbe wird dort die Trennung von der römischen Kirche zu einer Sache der gesammten Nation, und die Geschichte der englischen Kirche eine Geschichte geistiger und religiöser Bewegungen. Erst da machen sich in England diejenigen Tendenzen geltend, welche, unter den germanischen Stämmen des Continents während des funfzehnten Jahrhunderts zur Entwicklung gekommen, im Anfange des sechzehnten jene gewaltigen Bestrebungen hervorriefen, die hier in der Gründung und Spaltung lutherischer und reformirter Landeskirchen ihren einseitigen Abschluss und einen vorzeitigen Stillstand fanden. Jenseits des Canals sehen wir zwei Menschenalter hernach diese Bewegung mächtig wieder aufleben und einen Volkskrieg entbrennen, in dem die Grundgedanken der Reformation in allen Schichten der Nation mit einer Energie und bis zu den letzten Consequenzen durchgekämpft werden, wie in keinem anderen Lande. Die Geschichte der englischen Kirche im vierten bis sechsten Decennium des siebzehnten Jahrhunderts ist ein Spiegelbild und die Fortsetzung der deutschen in den ersten Decennien des sechzehnten, und ebenso wie diese von Epoche machender Bedeutung für die Geschichte des Protestantismus. In ihr gelangt das Reformationszeitalter zu seinem Abschlusse.

Sieht man ab von den kirchenpolitischen Motiven, welche die religiöse Einheit der abendländischen Völker des

Mittelalters zur Auflösung brachten, so sind es in der rein geistigen Bewegung, deren Träger vornehmlich das deutsche Volk ist, bekanntlich zwei Elemente, welche die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts bestimmen, und sich in die Herrschaft über die Gemüther der Nation theilen, die Mystik und der Humanismus. Aus der deutschen Mystik ist Luther hervorgegangen, dessen ganze Persönlichkeit in ihren gottinnigen und volksthümlichen Elementen wurzelt; aus ihren Tiefen stammt der Zauber, durch dessen Gewalt Luther die Strömung in seine Bahnen lenkte. Sie ist aber auch zugleich der Ausgangspunkt gewesen für eine Reihe weit verbreiteter und folgenreicher reformatorischer Ideen und Unternehmungen, die man besser, als mit dem wenig zutreffenden Namen der wiedertäuferischen, mit einem Worte unserer älteren Theologie als die des Enthusiasmus bezeichnen kann. Und darin besteht die historische Bedeutung jener Periode der Kirchengeschichte Englands, dass in ihr die Reformationsversuche des Enthusiasmus, und mit ihnen eine eigenthümliche Richtung der christlichen Frömmigkeit überhaupt von hohem geschichtlichen Einflusse, ihren Höhe- und Schlusspunkt erreichen. Dieses Zeitalter ist ferner von nicht geringer Wichtigkeit nach Seiten des Humanismus, der erst jetzt sich zu einer eignen Weltanschauung gestaltet. Während des ersten Reformationsjahrhunderts beruht seine Bedeutung vorwiegend auf den Sprachstudien, die er erweckte und bestimmte; wogegen jene eklektische Popularphilosophie, die, eine künstliche Nachbildung antiker Denkweise, in Deutschland und Frankreich von ihm ausging, keine ernste oder nachhaltige Opposition gegen das kirchliche Dogma hervorrief, und seine Versuche kirchlicher Gestaltung, als Unitarismus in den italiänischen Flüchtlingsgemeinden in der Schweiz, als Socinianismus in Polen, es nur zu einer Gemeinschaft brachten, die, bei einseitiger Hervorhebung des Moralischen auf Kosten des Religiösen, in beständigem Schwanken blieb zwi-

schen supranaturalistischer, dem kirchlichen Sprachgebrauche sich anbequemender Form und rationalistisch kritischem Gehalt, unter vielfachem inneren Widerspruche. Erst in England, und eben in Folge der religiösen Entwicklung unserer Periode, gelangt der Humanismus zu einer directen und seiner Consequenzen bewussten Stellung dem Christenthume und den Grundgedanken der Religion überhaupt gegenüber, in dem englischen Deismus, der alsdann wieder für länger als ein Jahrhundert von bestimmendem Einflusse für den Charakter der Theologie und des religiösen Lebens aller protestantischen Völker gewesen ist.

Der Hauptfactor dieser Bewegung, in der sich so die Spitzen der beiden Extreme der Reformation begegnen, ist der Independentismus. Eine Darlegung seines inneren Entwicklungsganges, der aus ihm hervorgegangenen Kirchenparteien und geistigen Richtungen wird die Stellung rechtfertigen, die wir ihm und seiner Zeit in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus überhaupt anweisen.

Zu der Ungunst, welche gerade dieser Zeitraum von unserer Kirchengeschichtsschreibung bisher erfahren hat, mag nicht wenig der Umstand beigetragen haben, dass von den Darstellungen über den Independentismus, die uns von den kirchlichen Zeitgenossen überliefert worden sind, die allgemeiner bekannten fast alle den abschreckenden Charakter gehässiger Parteischriften des Presbyterianismus an sich tragen. Nur Richard Baxter's leidenschaftslose, stets auf das Wesentliche gerichtete, und wahrhafte Frömmigkeit in allen ihren Formen erkennende Schilderungen [1] sind frei von den Spuren eines solchen Geistes. Vor allem aber sind eine reiche und überaus werthvolle Quelle für die eigentlichen Jahre des Kampfes der

1) Mr. R. Baxter's narrative of the most memorable passages of his life and times. Lond. 1696 f. herausgegeb. von Matthew Sylvester.

Parteien die sorgfältigen, höchst kundigen und anschaulichen Mittheilungen, die wir dem Briefwechsel Robert Baillie's [1] verdanken, des Rectors der Universität zu Glasgow, der selbst nicht ohne hervorragenden, thätigen Antheil an den wichtigsten kirchlichen Verhandlungen der Zeit war; er sass in der Westminster-Synode als einer der sechs Abgeordneten Schottlands, und war überhaupt einer der eifrigsten Vertreter der schottisch-presbyterialen Interessen; wie er auch für die Deputation der Schotten, welche Karl dem zweiten im Haag huldigte, das Wort geführt hat.

Die Mehrzahl der Presbyterianer dagegen schrieb mit dem ganzen Groll einer vom Siege verdrängten politischen Faction und mit theologischem Ketzerhasse gegen die Independenten, als gegen Schismatiker, wo nicht als gegen Bestien; und ihre Darstellungen wurden für die späteren maassgebend. Edwards's Gangräna [2] und Pagit's [3] Häresiographie können zur Charakteristik dieses Geistes dienen. Der Leydener Historiker Georg Horn, der während eines dreijährigen Aufenthaltes in England nur mit Presbyterianern verkehrte, hat die Anschauungen ihrer Partei nach Deutschland übertragen. Durch seine Schrift [4], die auch den deutschen Geschichtswer-

---

1) The Letters and Journals of Rob. Baillie, Principal of the university of Glasgow. Edinb. 1841. 42. 3 vols. (Die erste, sehr unvollständige Ausgabe (Edinb. 1772. 2 vols.), zu der David Hume die Veranlassung gab, ist nur ein ungenügender Auszug. Der Briefwechsel umfasst den Zeitraum vom Januar 1637 bis zum Mai 1662 (B's. Todesjahr). Ausschliesslich dogmatisch gehalten ist dagegen Baillie's Schrift: »a dissuasive from the errors of the time, wherein the tenets of the principal sects, especially of the Independents, are drawn together in one map. Lond. 1646.

2) Thom. Edwards Gangraena, or a catalogue and discovery of many of the errors, heresies, blasphemies and pernicious practices of the Sectaries of this time. London 1643. 3 tom.

3) Eph. Pagit, heresiography or a description of the heretics and sectarians, sprung up in these latter times. Lond. 1647.

4) Unter dem Pseudonym: Honori Reggi, Kemnatensis, de statu ecclesiae Britanicae hodierno. Dantisci 1647. Zur Ergänzung dienen seine

ken, z. B. von Böhme [1], Tzschirner und Stäudlin [2] fast ausschliesslich zu Grunde liegt, sind die unkritischen, fast abergläubischen Vorstellungen von zahllosen Secten der englischen Revolutionsperiode verbreitet worden [3]. Die neuere deutsche Kirchengeschichte hat eine alte und grosse Schuld gegen Cromwell und seine Zeit noch nicht abgetragen [4].

Die spätere englische Kirchengeschichte hat sich nicht über die Parteistandpunkte des siebzehnten Jahrhunderts erhoben. Fuller, Heylin, Collier haben von verschiedenen aber einseitigen Gesichtspunkten aus vorwiegend die Gründung der bischöflichen Kirche, bis zum Tode der Elisabeth, geschrieben [5], Fuller allerdings noch während der Republik, doch hat er seine durch Urkunden werthvolle Geschichte nur

---

Rerum Britanicarum libri VII; vgl. Meibomius, de Anglicanae historiae periodis. Helmstädt 1702 p. 18.

1) Böhme, acht Bücher von der Reformation der englischen Kirche. Altona 1734; das sechste, hierher gehörige Buch behandelt fast nur die dogmatischen Controversen.

2) Tzschirner KG. seit der Ref. Bd. V und flg. Stäudlin, Kirchengeschichte von Grossbritannien, Gött. 1819 (im zweiten Theile; ohne eindringende Studien für diesen Zeitraum).

3) Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie (Schaffhausen 1742 II. p. 126 sq.), ist durchweg von Horn und Pagit abhängig; nach der ganzen Weise seiner apologetischen Tendenz nicht ohne wohlgemeinte Zweifel an manchem Ungeheuerlichen. Baumgarten's, von Semler herausgegebene Geschichte der Religionsparteien (Halle 1766) enthält einen kurzen sachlichen Ueberblick mit reicher Angabe älterer Literatur; manches Beachtenswerthe Henke's Kirchengeschichte (IV. Theil). — Der sonst nicht selten genannte Benthem'sche englische Kirchen- und Schulenstaat ist ebenso veraltet, wie Alberti's Briefe über England, die auch für das Quäkerthum als Quelle citirt zu werden pflegen, abgeschmackt.

4) Es ist zu bedauern, dass Weber die Fortsetzung seines sachkundigen und verständigen Werks: Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Grossbritannien, Leipzig 1845. 2ter Theil 1853 (darin die englische Reformationsgeschichte bis 1570), aufgegeben hat. Die neuere Skizze der „Puritaner" von C. Schöll in Herzog's Encyclopädie hat keinen Anspruch auf wissenschaftliche Förderung.

5) Zur Charakteristik ihres Parteistandpunktes zu vergleichen: Weber über die Leistungen der Engländer auf dem Gebiete der Kirchengeschichte Englands, in Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft I,

bis zum Tode Karl's I. geführt; Burnet's berühmteres Werk [1] recapitulirt in wenigen, anschaulichen Zügen die der Restauration vorangehende Periode. Reiches, wenn auch oft unverwerthetes Material findet sich in den ausführlichen Werken, wie sie eine jede der bedeutenderen dissentirenden Kirchengemeinschaften in England aufzuweisen hat. Für unsern Zeitraum sind für den gesammten Puritanismus Neal, für den Baptismus Crosby, für die Independenten Hanbury die beachtenswerthesten; die eleganteren Darstellungen von Bogue und Bennet beruhen erst vom achtzehnten Jahrhunderte an auf selbständigen Forschungen [2].

Ein lebendiges Bild jener Tage kann man nicht gewinnen, ohne auf die Quellen selbst zurückzugehen. Wie für die deutsche, so gewähren auch für die englische Reformationsgeschichte den tiefsten Einblick in das innere Getriebe der Zeit und der Parteien jene Flugschriften und Pamphlete, die vielleicht für keine Periode zahlreicher sind, als für die unsre. Nicht selten haben die Parteien zu ihren Meetings auf freiem Felde eine Druckpresse mitgenommen. Die Engländer waren zu einer Nation von Pamphletisten geworden [3]; allein auf dem

---

385 f.: „keiner der englischen oder schottischen Kirchengeschichtschreiber kann auf den Namen eines wahren Historikers Anspruch machen; ihre Kirchengeschichten erscheinen alle unter der Färbung derjenigen Religionspartei, zu der ein jeder gehört."

1) History of his own time. Lond. 1753, IV vols.

2) Dan. Neal the history of the Puritans, Lond. 1731 u. ö. (Ich benutze die durch Excurse vermehrte New-Yorker Ausgabe von 1844. 2 vols). B. Hanbury, historical Memorials, relating to the Independents or Congregationalists, from their rise to the restauration of the monarchy. Lond. 1839—44. 3 vols. Thom. Crosby, history of the English Baptists. Lond. 1738—40. 4 vols. (Bogue and Bennet, history of Dissenters. Lond. 1808. 4 vols) In der Cromwell'schen Periode nicht selten Bemerkungen, wie diese: those, who are more accurately acquainted with the productions of this time u. a.) Die Arbeiten von Vaughan, Religious Parties in England, their principles, history and present duty. Lond. 1838, und: Congregationalism or the polity of independent churches. Lond. 1842, sind nur Gelegenheitsschriften, im Sinne der Ev. Alliance.

3) d'Israeli bei Raumer, Geschichte Europa's seit dem Ende des

Britischen Museum liegen nach Carlyle gegen funfzig tausend solcher Documente, jezt freilich noch ein wüstes Chaos. In Deutschland muss man sich zumeist mit den wenigen hieher verschlagenen Schriften begnügen, die unsre Bibliotheken darbieten; eine Anzahl derselben findet sich auch in der königlichen zu Berlin, nur wenige Flugblätter, vorzugsweise längere Streitschriften von Presbyterianern, Independenten und Levellern. Doch gestatten sie eine dankenswerthe Ausbeute.

Keine der Secten des Independentismus hat sich eine verhältnissmässig so reiche Litteratur geschaffen, wie das Quäkerthum. Doch kann die ursprüngliche Geschichte desselben nicht aus seinen eignen Darstellungen geschöpft werden; denn die Erinnerungen der Quäker reichen nicht in die erste, stürmische Gründungszeit ihrer Gesellschaft zurück, die ihnen meist nur im Lichte der ruhigeren Umgestaltung erscheint, wie sie nach dem Jahre 1660 sich vollzog. In diesem Sinne hat zuerst William Penn Skizzen vom Ursprunge und Fortgange der Gemeinde geschrieben, deren zweiter Gründer er geworden ist [1], während die Grundlage aller späteren Darstellungen das gleichgesinnte, mühevolle, umfassende, aber auch durch die unbedeutendsten Einzelheiten ermüdend weitschweifige Werk des holländischen Quäkers Sewel geworden ist [2]. Während dieser, der noch mit Fox selbst und mit Augenzeugen seines späteren Wirkens verkehren konnte, nur

---

funfzehnten Jahrhunderts V, 300: we have been a nation of pamphleteers; vgl. A Word to Mr. Will. Prynn, Lond. 1649: There was never any age before this, in which writing was so much in fashion; scribimus indocti doctique, so as it should seem, there is a certain lechery in scribbling.

1) Penn, A Summary of the history, doctrine, and discipline of friends. Lond. 1692. A brief account of the rise and progress of the people, called Quakers. Lond. 1694 (in deutscher Uebersetzung Pyrmont 1792 u. ö.).

2) W. Sewel, Hist. van de Opkomste, Aanwas, en Voortgang der Christenen, bekend by den naam van Quakers. Amst. 1717; engl. Lond. 1722; (ich citire nach der ziemlich verbreiteten deutschen Uebersetzung vom Jahre 1742.)

das den Quäkern Gemeinsame erzählen wollte, aber als ihr treuer, unermüdlicher Apologet [1], hat der Dordrechter reformirte Prediger Gerhard Croese [2] von einem fremden Standpunkte aus einen kalten, rhetorischen, über den Aberglauben und die Abenteuerlichkeiten raisonnirenden Auszug aus dem reichen Material verfasst, das Sewel in England gesammelt und ihm, bevor er selbst es bearbeitete, überlassen hatte, und nur mit Unrecht wird Croese unter die ächten Quellen der Quäkergeschichte gerechnet. Auf dem von Sewel Dargebotenen beruhen sowohl die Schriften der neueren Quäker [3], als auch die Bearbeitungen deutscher Kirchenhistoriker [4]; nur dass von diesen ausserdem noch die leidenschaftlichen, zum Theil gehässigen Schmähschriften der englischen und deutschen Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts hinzugezogen wurden, welche einen Bestandtheil des *Anabaptisticum et Mysticum Pantheon* [5] bilden. Aus diesen ungenügenden,

---

1) Er will, wie er vorausschickt, nichts von denen berichten, die „etliche besondere Dinge vorgenommen, die von der Mehrzahl der Quäker keineswegs gebilligt würden; wenn er auch nicht leugnen wolle, dass es unter den Quäkern je zuweilen Leute von einer seltsamen Aufführung gegeben, die mit der Zeit wunderliche Meinungen und verkehrte Einbildungen gehabt haben, so könne dies doch nicht der Gesellschaft selbst zur Last gelegt werden.

2) Ger. Croesii Historia Quakeriana, libri III. Amstelod. 1695. Im Auszuge bei Adelung, Geschichte der menschlichen Narrheit T. II, p. 81 flgd.

3) Gurney, Observations Lond. 1834—37. Ueber die spätere Entwicklung und den gegenwärtigen Zustand der Quäker ist eines der interessanteren Werke die Schrift von Clarkson, a portraiture of Quakerism. Lond. 1806, 3 T., in französischer Uebersetzung Genf 1820. Quakerism past and present. By John Rowntree, Lond. 1859, ist eine bequeme Uebersicht, werthvoll nur für die neuere Zeit.

4) Ein Verzeichniss der älteren Streit-Literatur gibt Walch, Religionsstreitigkeiten ausserhalb der luth. Kirche, IV. 760 flgd., 809 flgd. Beachtenswerthes für die dogmatischen Controversen ist enthalten in Mosheim's Streittheologie des Christenthums, herausgeg. von v. Windheim, Erlangen 1763.

5) V. Jahre 1702. In Betracht kommen daraus als zwar nicht durchaus lautere, für manches Thatsächliche jedoch unverdächtige Zeugen: Der alten und neuen Schwärmer wiedertäuferischer Geist;

zum Theil irreleitenden Quellen hat Schröckh [1] seine Erzählung geschöpft, welche zumeist die Quelle der neueren Darstellungen [2] geblieben ist.

Man gelangt zu einer von der herrschend gewordenen [3] durchaus abweichenden Auffassung, wenn man zu den ursprünglichen Documenten zurückkehrt. Das von seinen Freunden vier Jahre nach seinem Tode herausgegebene Tagebuch von George Fox [4] enthält ausser seinen Briefen die ausführlichen Erzählungen seiner Wanderungen und inne-

---

Benedict Figken, historia fanaticorum; und aus der von der Geistlichkeit Hamburgs verfassten Zusammenstellung „alte und neue Schwarmgeisterbrut und Quäkergreuel" besonders: Lassen's historischer Bericht von den Quäkern, und die Uebersetzung von Berkendal's Quäkergeist; der Rest, wie Quäkergräuel, und Quäkerquakelei, oder elende Lumperei, Humplerei, Stümplerei, auch Büberei, welche die neuen Schwärmer, so man Quäker nennt, an den Tag geben, ist nur zelotische, dogmatische Polemik. Der von dem Pantheon dargebotene Stoff findet sich im Auszuge als unbedingte historische Wahrheit in (Corrodi's) kritischer Geschichte des Chiliasmus. Frankf. und Leipz. 1783, IV, 252—280.

1) Kirchengeschichte seit der Reformation, VI, 315—426.

2) Stäudlin, Kirchengesch. von Gross-Britannien II, 113 flgd. Hagenbach, Vorlesungen über die Reformation IV, 163 flgd., ist eine feinsinnige Skizze. Die jüngste Bearbeitung findet sich in dem betreffenden Artikel der Herzog'schen Realencyclopädie.

3) Wie sie z. B. in Marheineke's Symbolik (herausg. von Matthies u. Vatke. Berl. 1848) noch ihren Ausdruck gefunden hat. „Diese berühmte Secte hängt mit der theologischen Denkart und dem ganzen Zustande ihrer Zeit zusammen; sie ging als ein lebendiger Gegensatz gegen diese daraus hervor. Es war dazumal überall in der protestantischen Kirche die Zeit der Dürre und Unfruchtbarkeit, der Sclaverei gegen die Satzungen der Kirche und den Buchstaben der Bibel;" eine Reaction dagegen und gegen die englische Staatskirche sei das Quäkerthum gewesen. Aehnlich Baur, KG. der neueren Zeit. Tüb. 1863. Nichts kann unrichtiger sein, als diese Betrachtungsweise. Die ältesten Quäkerschriften und Predigten enthalten vielmehr so gut wie keine Polemik gegen die Episcopalkirche; diese beginnt erst nach der Restauration.

4) A Journal or historical account of the life, travels, sufferings, christian experiences and labour of love in the work of the ministry of that ancient, eminent, and faithful servant of Jesus Christ, George Fox. Lond. 1694 f., in der neueren Ausg., Lond. 1827, 2 T., von mir benutzt. Das Hauptverdienst der Herausgabe gebührt Penn.

ren Erfahrungen, wie sie Fox, unbekümmert um alles Zeitgeschichtliche und Aeussere, den Seinigen in den Jahren mitgetheilt hat, wo die Erinnerung an den Enthusiasmus der ersten Zeit schon erblasst war [1]. Eine willkommene und wichtige Ergänzung gewähren daher, ausser den gelegentlichen Mittheilungen kundiger Zeitgenossen, die Briefe und Berichte der ersten Quäker, aus den Jahren vor 1660, soweit dieselben, bis zum Tode der Margarethe Fox (1702) in Swarthmore Hall aufbewahrt, hernach der Gemeinde in London übergeben, in neuerer Zeit veröffentlicht worden sind [2]. Dagegen scheint von den während des siebzehnten Jahrhunderts im Versammlungshause der Londoner Quäker verwahrten Documenten aus dem Brande, der 1666 einen grossen Theil der Hauptstadt vernichtete, nichts gerettet zu sein; zehn Jahre später wurde vergebens nach ihnen gesucht [3]. Von den zahllosen Flugschriften, welche die Quäker der ersten Periode ausgehen liessen, ist uns in Deutschland nur wenig zugänglich; die verhältnissmässig reichste Sammlung findet sich in Gotha [4];

1) Von den Erscheinungen z. B., nach denen die Quäker ihren Namen erhalten, ist nur ein paar Mal, gleichsam im Vorübergehen, die Rede, z. B. T. I, p. 157; über die für das Quäkerthum so bedeutsam gewordene erste Einkehr von Fox in Swarthmore (T. I, p. 167) erfährt man von Margarethe Fell, seiner späteren Gemahlin, viel Ausführlicheres und Individuelleres; wie allgemeiner Art sind doch die Erinnerungen an die frühesten Beziehungen zu London (T. I. p. 240 flgd.), auf die aus anderen Documenten ein viel helleres Licht fällt.

2) Letters etc. of arly friends, illustrative of the history of the society, from nearly its origin, to about the period of George Fox's decease. Lond. 1841; ihr Herausgeber Barclay, vielleicht ein Nachkomme des Theologen der Quäker.

3) Alexander Parker, in einem Briefe aus London an G. Fox, vom 27. Sept. 1676 (Letters p. 248): »At Robert Dring's, I inquired for friends' letters and papers, which were written in the beginning of the spreading of truth, but I could find none — they being burnt in the firing of London, as Dorothy did say«.

4) Darunter eine der lehrreichsten Schriften aus der Entstehungszeit: Copies of some of the papers, given into the house of Parliament, in the time of James Naylors trial, which began the fifth of December 1656. Lond. 1657. Einiges Andere aus der Zeit der Restauration wird später seine Stelle finden.

sehr Beachtenswerthes, zumeist freilich nur aus der Zeit der Retractationen, ist im Besitze der königlichen Bibliothek zu Berlin[1].

Für die Anfänge des Deismus kommen ausser den Schriften seiner bekannten ersten litterarischen Vertreter, eines Herbert von Cherbury, eines Thomas Browne, eines Hobbes u. A., vorzugsweise die Kundgebungen der Leveller in Betracht.

Im Zeitalter Cromwell's sind aber auch die Quellen der politischen Geschichte zugleich die der kirchlichen. Denn in keinem Lande und in keiner Periode seit der Reformation erscheinen die Parteien in Kirche und Staat so unzertrennbar verbunden und vermischt, wie damals in den Reichen diesseits und jenseits des Tweed. Umwälzungen in der politischen Verfassung zogen die der kirchlichen unfehlbar nach; jede politische Partei hatte ihr kirchliches Ideal, jede kirchliche ihr politisches, und es wird die Aufgabe der nachfolgenden Darstellung sein, dies auch von den Secten nachzuweisen, von denen es sonst mit allgemeiner Uebereinstimmung geleugnet wird. — Für diejenigen Seiten des öffentlichen Lebens, in denen kirchliche und bürgerliche Interessen sich begegnen, ist eine theologische Nachlese vornehmlich in den von Guizot in

1) Von hervorragenden Quäkern sind vertreten: Thom. Ellwood, an alarm to the Priests. 1660. Ed. Burrough, a brief declaration to all the world. 1660. James Naylor, milk for babes and meat for strong men. 1661. William Prynne, Silent meeting, a wonder to the world. Lond. 1660. William Smith: the morning watch, 1660; sweet oyle, 1660; the new creation, 1661. Am fruchtbartsen scheint ein erst in den letzten Jahren der Republik von Fox gewonnener Quäker gewesen zu sein: Isaac Pennington; seine Apologien gehen vor allem auf die dogmatischen Principien ein: An answer to that common objection against the Quakers, that they condemn all, but themselves. Lond. 1660. Where is the wise? where is the Scribe? 1 Cor. 1, 20. Lond. 1660. Concerning the sum or substance of our religion, who are called Qu. (wichtig vornehmlich für die ältere Fassung der Christologie). Some principles of the elect people of God, in scorn called Quakers. Lond. 1671. Anderes wird gelegentlich erwähnt werden.

französischer Uebersetzung herausgegebenen Memoiren belohnend [1]. So geben unter anderem die ungekünstelten Erzählungen der Mrs. Hutchinson, wenn ihr Gemahl auch keine hervorragende Rolle gespielt hat, doch ein sprechendes Bild mitten aus dem Leben des Volkes; in den Aufzeichnungen von Monk's Caplan, Price, kündigen sich die kirchlichen Anschauungen des *merry reign* an. — Für die vorwiegend politischen Beziehungen muss natürlich auf die weltliche Geschichtsschreibung verwiesen werden. Von den englischen Historikern hat Hume die kirchlichen Angelegenheiten mit weniger Theilnahme, nicht selten mit ironischem Seitenblicke behandelt [2] Lingard als katholischer Priester [3]. Macaulay's glänzenden Schilderungen alles Individuellen fehlt es doch an innerlichem, sympathischem Verständnisse der religiösen Zeiterscheinungen. Dagegen durchdringen sich in Guizot's gehaltreichen Darstellungen [4] umfassendste Kenntniss der Thatsachen und eine, zwar gegen die extremen Parteien nicht immer gerechte, doch von hohem Ernste getragene protestantische Geschichtsbetrachtung. Ranke's meisterhafte Darstellung der englischen Geschichte [5] mit ihrer zum Theil unvergleichlichen Herrschaft über die geistigen Mächte des Zeitalters hat doch der Betrachtung der überwiegend kirchlichen Entwicklungen nur weniger eindringende Theilnahme zuwenden können.

---

1) Guizot, collection des mémoires relatifs à la révolution d' Angleterre. Paris 1827 figd. 25 Bd. (nicht 2 Bde. wie bei Gieseler KG. 3, 2, 44).

2) History of Great Britain. Lond. 1754 (deutsch Breslau 1762. 4 Be).

3) History of England till the revolution of 1688. Lond. 1819—31; deutsch von Salis und Berg. Frankf. a. M. 1828 figd. (für unsere Zeit Band 9 und 10).

4) Histoire de la révolution d' Angleterre depuis l'avénement de Charles I. jusqu'à la restauration de Charles II., I. Theil. Paris 1826, 2 Bde. (bis 1649); der zweite Theil (bis 1658) Paris 1855; III. Theil (bis 1666) Paris 1856, 2 Bde.

5) Engl. Gesch. Berlin 1860–64. (bis jetzt V. Bde.)

Erstes Capitel.

Die englische Reformation des sechzehnten Jahrhunderts, Puritanismus und Independentismus.

1. Für die Reformation Heinrich's des Achten war nur Ein Moment der vorreformatorischen Bewegung maassgebend gewesen. Denn die reiche Mannichfaltigkeit reformatorischer Factoren, wie sie zu dem Werke Luther's und des deutschen Volkes sich die Hand reichten, hatte auf englischem Boden während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts keine Wurzel zu schlagen vermocht. England hat keinen Berthold von Regensburg, keinen Meister Eckhart, keinen Tauler, keine Gottesfreunde, keinen Thomas a Kempis gehabt, mit ihrer unvergleichlich innigen und traulichen Mystik, die eines tiefsinnigen Volkes Herzen unvermerkt aus römischer Frömmigkeit in eine evangelische überführte. Ebenso wenig hatten dort humanistische Bestrebungen so weite Verbreitung oder volksthümlichen Einfluss gewonnen, wie etwa in den Niederlanden, im westlichen und mittleren Deutschland, in den Schulen am Rhein, im Elsass, in den Kreisen, die sich um einen Erasmus und Reuchlin, einen Wilibald Pirkheimer, einen Mutianus Rufus gesammelt hatten. Freilich, auch Erasmus hat in England gelehrt, und dort sein Lob der Narrheit geschrieben; aber seine Anregungen erstreckten sich ausschliesslich auf die Grossen des Reiches. Nur unter dem hohen Clerus und Adel gab es eine kleine Zahl von Gönnern humanistischer Bildung. Eigenthümlich steht allein Thomas Morus da. Er [1] dachte zwar als das Ideal seines neuen Staates nur eine strenge, fast asketische Sittlichkeit und volle Freiheit des Denkens; als das Wesen der Religion nur den Glauben an

1) De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia (1516).

Vorsehung und Unsterblichkeit; alle positiven Religionen, auch die christliche, nur als mannichfaltige, aber gleich berechtigte Formen der Einen, allgemein menschlichen Ehrfurcht vor einem höchsten Wesen, das er Mithras nannte. Sein Zukunftsstaat kannte keine Hierarchie. Und doch hat Morus als gewaltthätiger Gegner der Reformation und als ein Märtyrer der katholischen Satzung geendet und keine Schule des Humanismus gegründet. In dem Lande, in welchem die hierarchischen Ideen des mittelalterlichen Papstthums einen so überwältigenden Sieg davon getragen hatten, wie in keinem anderen Staate, als König Johann England von Innocenz dem III. zu Lehn nahm, wurde die Opposition gegen das Papstthum vielmehr naturgemäss und fast ausschliesslich von dem politischen, dem nationalen Interesse beherrscht. Es handelte sich hier, abgesehen von dem Kampfe gegen die Verweltlichung und die Vorrechte des Clerus, vor allem um die Unabhängigkeit der Krone und der Landeskirche von den Ansprüchen der päpstlichen Curie. Aus diesem Bestreben waren im vierzehnten Jahrhunderte die Parlamentsstatuten hervorgegangen, welche gegen die päpstliche Provision und Gerichtsbarkeit unter Festzetzung der schwersten Strafen gerichtet waren; auf der Rechtfertigung dieses Gegensatzes beruhte die Kraft und der Einfluss von Wycliffe's Opposition; in der endgültigen Durchführung desselben in der Vereinigung der höchsten geistlichen mit der höchsten staatlichen Auctorität des Landes besteht das Wesen der Reformation Heinrich's des achten.

Das Mittelalter in seiner ersten Hälfte hatte nur der geistlichen Gewalt ein göttliches Recht zugestanden, der weltlichen, als einem Erzeugnisse menschlicher Willkür und Auflehnung, nur, sofern sie sich der Kirche unterordnet [1] und,

1) Innocenz III. an Philipp August von Frankreich, 1199: utrumque, tam regnum quam sacerdotium, institutum fuit in regno dei, sed sacerdotium per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam.

nach dem Worte der beiden grössten Päpste, von der priesterlichen ihr Licht empfängt, wie der Mond von der Sonne. Im 14. Jahrhunderte, nach dem Untergange des hohenstaufischen Kaiserthums, war das Bewusstsein nationaler Individualität in den Völkern erwacht, mit ihm die Idee des Staates. Von Philipp dem Schönen, als er im Kampfe mit Bonifacius dem achten an die Stände Frankreichs appellirte, war zuerst dem römisch theokratischen das Princip einer unbedingten, auf der Grundlage der nationalen Selbstständigkeit ruhenden Souveränität der Krone siegreich entgegengestellt worden. Die Vorkämpfer des deutschen Kaiserthums gegen die Ansprüche des Avignon'schen Papstthums, ein Wilhelm von Occam, die Verfasser des *defensor pacis*, hatten alsdann das Bewusstsein von dem Staate als einem unabhängigen, in sich vollberechtigten, sittlichen Organismus geweckt und begründet. Durch die grossen Concilien des 15. Jahrhunderts war das Streben nach selbstständigen Nationalkirchen mächtig gewachsen. In der Abschüttelung des fremden römischen Joches, in der Unterordnung der Kirche unter die höchste staatliche Auctorität hatte daher Heinrich der achte einem der reformatorischen Gedanken des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts zu einem so vollen Siege verholfen, wie er in keinem anderen Lande errungen ward. Aber die so dem Königthume unterworfene Kirche war in ihrem inneren Wesen noch durchaus die mittelalterliche geblieben, welche durch die sechs Artikel des Jahres 1539 an Transsubstantiation, Kelchentziehung für die Laien, Cälibat der Geistlichen, Seelenmesse und Ohrenbeichte gefesselt ward.

Durch Elisabeth war dann reformirte Lehre und Cultus der durch den Suprematseid in der strengsten Abhängigkeit von der Krone festgehaltenen und im Episcopat concentrirten Kirche hinzugefügt worden; und das Resultat der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts in England war die Begründung, freilich vorwiegend nur der äusseren Verfassung nach, einer „anglicanischen" Kirche, die national geschieden war,

ohne doch den Zusammenhang mit den reformirten Kirchen des Continents aufzugeben, und reformirt, ohne doch die hergebrachten bischöflichen Formen fallen zu lassen. Diese Kirche aber war nur eine königliche That, nicht das Werk nationaler Arbeit, und ohne lebendigen Antheil des Volkes.

Da wurde der Träger ihrer inneren Entwicklung jene, schon früh hervortretende Opposition, die gewöhnlich mit einem, schon in den ersten Zeiten der Elisabeth üblich gewordenen Worte als Puritanismus bezeichnet wird [1]. Fragen wir nach dem Ursprunge und dem Wesen der Principien und der Gegensätze, die in diesem Puritanismus ruhten.

2. Während der Verfolgungen der blutigen Maria hatten zahlreiche um des Evangeliums willen Geflüchtete in reformirten Ländern des Continents Schutz gefunden. In diesen Fremdengemeinden, wie sie in Zürich, Basel, Genf, Strassburg, Frankfurt a. M. sich bildeten, und im Verkehre mit den Häuptern der reformirten Kirche, mit Calvin und Beza, Bullinger und Peter Martyr, entwickelte sich eine Gesinnung, die sich den strengsten kirchlichen und dogmatischen Principien des Calvinismus anschloss, und mit deren consequenter Befolgung in England unter Elisabeth den lebhaften Widerspruch gegen den kirchlichen Supremat der Krone und die bischöflichen Institutionen, in Schottland unter der Wittwe Jacobs des fünften und seiner unglücklichen Tochter Maria den radicalen Kampf gegen den Katholicismus verband. In der Gründung einer reformirten Nationalkirche mit streng durchgeführter Presbyterialverfassung erreichte dieser Puritanismus zuerst in Schottland durch Knox' gewaltige Wirksamkeit (1560) sein Ziel, über das er dort nicht mehr hinausstrebte; erst im Anfange unserer Periode werden wir ihn als Presbyterianismus in abgeschlossener Bestimmt-

1) Zum ersten Male findet sich diese Bezeichnung im Jahre 1564. Fuller (*church history* II, 474.) Sie ist also nicht erst von dem, 1616 nach England geflohenen Erzbischof von Spalato, A. *de Dominis* ausgegangen (wie Ranke, E. G. 2, 214 vermuthet.)

heit bedeutungsvoll in die Gechicke der englischen Kirche eingreifen sehen.

Eine langsamere und nicht unwesentlich verschiedene Entwicklung hatte der Puritanismus in England zu durchlaufen. Der Gegensatz musste in einem Lande weit weniger intensiv sein, wo er nicht dem Papstthum selbst, sondern nur den »Ueberresten« desselben galt. Hier handelte es sich zuerst nur um scheinbar geringfügige und äusserliche Dinge, die einen Austritt aus der Staatskirche noch nicht nöthig zu machen schienen.

Die Streitfrage, die schon zu Eduard's des sechsten Zeit durch Hooper's Weigerung, bei seiner Consecration zum Bischof von Glocester den aus der katholischen Kirche herübergenommenen bischöflichen Ornat zu tragen, hervorgerufen, und die damals nur oberflächlich beigelegt worden war, trat jetzt von neuem hervor; doch in viel grösserer Ausdehnung. Man verlangte unbedingten Bruch mit allem, was an Katholisches erinnerte, wie Heiligentage, Ausschmückung der Kirche, Beibehaltung der Apocryphen und dgl. Man ging aus von der einfachen Form des Gottesdienstes, wie er von Knox in der Frankfurter Fremdengemeinde eingerichtet war: ein kurzes Gebet leitete ihn ein, dann Psalmgesang, darauf ein längeres Gebet, das mit dem Vaterunser schloss, ein zweiter Psalm, dem die Predigt, oder in Ermangelung eines Geistlichen die Recitation des Glaubensbekenntnisses folgte, zum Schlusse der apostolische Segensspruch. Diese, apostolischer Einfachheit entsprechendere Weise wurde der durch das Common Prayer Book vorgeschriebenen Mannichfaltigkeit der Liturgie entgegengehalten, deren Responsorien und Ceremonien, wie die Kniebeugungen bei dem Namen Jesu, das Aufstehen beim Verlesen des Evangeliums, die Bezeichnung der Täuflinge mit dem Kreuze u. a., ebenso als abergläubisch verworfen wurden, wie man den Priesterornat, die viereckige Kappe, das Chorhemd als katholische Messgewänder von sich wies, und in den, doch meist aus der älteren Kirche herübergenommenen

Gebetsformularen nur die Uebertragung des katholischen Breviers verabscheute [1]. Elisabeth's eifriges Bestreben war auf Uniformität gerichtet. Mit der Würde der Kirche schienen ihr jene Ungleichheiten unvereinbar, wie sie durch puritanisch gesinnte Prediger in den Kirchen sich fanden: in einigen ein Altar in altkirchlicher Feierlichkeit im Chore, in anderen mitten im Schiffe ein einfacher, unbekleideter Communiontisch; das Abendmahl von den Gemeinden bald im Sitzen, bald stehend oder knieend gefeiert; bald mit ungesäuertem Brode (der katholischen Hostie), bald mit gewöhnlichem; die Priester zum Theil im Ornate, zum Theil ohne Talar und Chorhemd. Den mit Strenge durchgeführten Anordnungen der Königin, welche den Besuch von Privatconventikeln mit dem Verluste des Bürgerrechtes und Gefängniss bedrohten, und regelmässigen Besuch der Parochialkirchen, wie zweimaliges Communiciren im Jahre, bei Strafe der Excommunication und der Einkerkerung geboten, fügte sich ein Theil der Puritaner. Die ernsteren dagegen verliessen die Staatskirche, wie sie in feierlicher Conferenz erklärten, 1567: »Da ihnen die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sacramente nicht ohne das abgöttische Zeug gestattet sei, so halten sie es für Pflicht, sich in Privathäusern, oder wo sie sonst Gelegenheit finden, zu versammeln, und Gott in der Weise zu dienen, die am wenigsten das Licht ihres Gewissens verdunkeln würde« [2]. In diesen, doch nicht sehr zahlreichen [3] separirten Gemeinden traten die ersten, presbyterialen Elemente hervor, und erst

1) So heisst es in einer Jacob dem ersten bei seinem Regierungsantritte übergebenen Petition (bei Hanbury I, 114), Gott solle angebetet werden im Geist und in der Wahrheit, »and after the liturgy of his own testament, not by any other, framed or imposed by Men; much less by one translated from the Popish liturgy; as the Book of Common Prayer«.

2) Weber, Gesch. d. akath. K. E. 2, 437.

3) Petition an Jacob den ersten, Hanbury I, 112: we humbly beseech your Majesty vouchsafe to read and weigh these reasons, and let not the truth of our glorious Lord J. Chr. be esteemed by the small number, contemptible estate or many infirmities of us, that testify the same.

von dieser Zeit an macht sich, aber nicht durchweg, im englischen Puritanismus die Forderung einer Presbyterialverfassung geltend, verbunden mit dem Gegensatze gegen die Abhängigkeit der Kirche vom Staate.

Einer seiner edelsten Repräsentanten nach dieser Seite hin ist Thomas Cartwright, der seine Professur und seine Pfründe als Fellow des Trinity-college verlor und in die Fremde ziehen musste (1570), weil er als das alleinige Haupt der Kirche Christus, und als ihre Aemter nur die beiden der apostolischen Kirche anerkennen wollte, das der Presbyter zur Predigt des Wortes Gottes, und das der Diaconen zur Armenpflege; jede Gemeinde solle allein durch ihr Presbyterium regiert, die Wahl der Geistlichen in die Hände der Gemeinde gelegt werden, Niemand aber dürfe sich selbst um ein Amt bewerben. — Doch nicht alle Puritaner verliessen die Staatskirche. Man ersieht vielmehr aus den Petitionen, die Jacob dem ersten während seiner ersten Regierungsjahre übergeben wurden [1], dass dem älteren englischen Puritanismus keineswegs, wie dem schottischen, die Verfassungsfragen in erster Reihe standen. Ernste, von den Gedanken der Erwählung und der Heiligung getragene Frömmigkeit und der Kampf gegen papistische Idololatrie waren seine hervorstechendsten Züge. Daher die Opposition gegen Alles, was an katholische Weihe des Priesterthums gemahnte: von Priester, von Absolution, von Confirmation als Mittheilung des heiligen Geistes sollte nicht mehr die Rede sein; die Geistlichen sollen nur zur freien Predigt des Wortes Gottes berufen werden. Die durchgreifenden, principiellen Unterschiede von der Staatskirche waren noch nicht zum vollen Bewusstsein gelangt; überwiegend war die Negative; und dieser Gegensatz beschränkte sich zumeist noch auf die Kreise des Hauses und der Familie. Man nahm keinen Theil an den Gottesdiensten, bei denen der niedere englische Clerus, oft ungebildet und ohne die Ga-

1) Fuller, Book X. Hanb. chap. VI u. VII. In der Conferenz zu Hampton Court, 1604, verlangten die Puritaner nur freie Predigt des Wortes Gottes, wagten aber keine Opposition gegen das Bisthum.

ben des Geistes, fungirte, hielt sich fern von dem weltförmigen, den Sabbath entheiligenden Treiben, welches die episcopale Kirche in ihren Schutz nahm [1]. Aus der Kindheit Richard Baxter's tritt uns ein sprechendes Bild dieses Christenthums entgegen. Sein Vater hatte sich den Puritanern angeschlossen; von da an hatten die Unterredungen mit den Kindern vorzugsweise Gott und das zukünftige Leben zum Gegenstande. Wenn dann Sonntags Nachmittags die Gemeinde des Dorfes nach alter, noch an altenglisches Heidenthum erinnernder Sitte unter dem Maienbaume, der dicht vor seiner Thüre stand, zu Tanz und Gesang versammelt war, sass der alte Baxter mit seiner Familie zu Gebet und Bibellesen vereinigt, und wenn dann bis tief in die Nacht Pfeife und Geige in die Andacht der kleinen, stillen Gemeinde von aussen hineintönte, stellte sich für den jungen Baxter, wie für viele seiner Geistesgenossen, früh der Unterschied zwischen puritanischem und bischöflichem Christenthume fest.

Innerhalb dieses Puritanismus aber hatte sich seit dem Ausgange des sechzehnten Jahrhunderts eine Entwicklung angebahnt, freilich langsam und erst später nach ihrer ganzen Bedeutung erkannt, die ein positives Ziel aufstellte und wohl geeignet war, die zerflossenen Elemente des Puritanismus in sich aufzunehmen. Ihre Anfänge knüpfen sich an fast vergessene Namen an.

3. Holländische Baptisten hatten vor Alba's Grausamkeit in der englischen Grafschaft Norfolk eine Zuflucht gefunden. Der Caplan des Herzogs von Norfolk, Robert Browne, hielt sich längere Zeit unter ihnen auf, und in seinem unruhigen, heftigen Charakter gingen ihre Ideen schnell, wenn auch nicht nachhaltig auf. In seiner Schrift »vom Leben und Art wahrer Christen« (1582) unterscheidet er zwischen einem Reiche Christi und einem Reiche des Antichrists, und als letz-

1) Man darf nur an das bekannte, vom Bischof Morton verfasste Book of Sports vom Jahre 1618 erinnern.

teres gilt ihm jedes Kirchenregiment, das in einer weltlichen Obrigkeit seinen Ursprung hat. Die Kirche, die er mit der Gemeinde identificirt, ist ihm eine Gemeinschaft von Gläubigen, die durch einen freiwilligen Vertrag mit Gott sich unter den Gehorsam Gottes und Christi begeben haben; und von Christo, dem einzigen Haupte dieser Kirche, werden ihre Aemter, das Aeltesten-, Hirten- und Helfer-Amt, unmittelbar verliehen [1]. Browne selbst hat aus seiner unbedingten Verwerfung alles Staatskirchenthums als des eigentlichen Antichristenthums hauptsächlich die Consequenzen gezogen und eine Zeit lang mit heftigem Streiteifer verkündet, welche gegen jede unbedingte Autorität innerhalb der Gemeinde, namentlich gegen jede irgendwie gebietende Stellung des Presbyterianismus gerichtet waren; als maassgebend galt ihm nur der jedesmalige Wille der Gesammtheit, der Majorität. — Seine Anhänger trennten sich von jeder Gemeinschaft mit der englischen Kirche. Aber die Gemeinde, die er 1581 in Middleburg in Seeland stiftete, hatte zu kurzen Bestand, und ward zu bald von tiefgehenden Spaltungen betroffen, als dass die positiven Elemente, die in seinen Verfassungsideen lagen, die Probe hätten bestehen können.

---

1) A book which showeth the Life and Manners of all true christians, and how unlike they are unto Turks and Papists and Heathen folk. 1582. Darin Def. 48: the kingdom of Christ is his office of government, whereby he useth the obedience of his people to keep his laws and commandments, to their salvation and welfare. The kingdom of Antichrist is his government confirmed by the civil magistrates, whereby he abuseth the obedience of the people to keep his evil laws and customs to their own damnation. Def. 49. The office of teaching and guiding is a charge or message committed by God unto those, who have grace and gifts for the same and thereto are tried and duly received of the people. Auch in den Erklärungen der anderen Aemter ist das Hauptmoment, ihre Träger seien »persons, having office and message by God». Die Ordination, die nicht durch die Geistlichen, sondern durch die gefördertsten und weisesten Mitglieder der Gemeinde zu vollziehen ist, und unter der Bedingung beibehalten wird, dass sie nicht zu Pomp oder Aberglauben ausarte, hat ihre Bedeutung nur als Zeugniss für die betreffenden »that they are called and authorised of God». Def. 119.

Browne selbst kehrte 1589 aus Holland nach England zurück. Ohne seine Lehre, für die er sich doch rühmte, zuvor in England mehr als zwanzig Mal im Gefängnisse gewesen zu sein, formell zu widerrufen, conformirte er sich mit einer Sophistik, die man ihm auch wohl in seinem Privatleben vorwarf [1], der bischöflichen Kirche, und genoss durch Lord Burleigh's, des Schatzkanzlers, seines Verwandten, Protection die gute Pfründe des Rectorats zu Achurch in Northamptonshire [2]. — Aber seine, von ihm selbst freilich unwürdig genug vertretenen Ansichten lagen so sehr auf dem Wege des Ideenfortschritts des Puritanismus, dass der Anklang, den sie in vielen Gemüthern fanden, nicht überrascht; wenn auch Browne's Persönlichkeit selbst so sehr zurücktrat, dass man schon in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in England vergeblich nach irgend einer seiner Schriften suchte [3]. 1592 sprach Raleigh im Unterhause von mehr als zwanzigtausend Brownisten. In London blieben sie unverfolgt, bis Henry Barrowe und John Greenwood, dieser einer der niederen Geistlichen der Hauptstadt, die ersten Märtyrer des Brownismus wurden. Fortgesetzt wurde er dann in kleinen, halb verborgenen Kreisen in Nordengland; und seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts, nachdem Elisabeth vom Jahre 1594 an Gefängniss und Exil über ihn verhängt hatte, in den Niederlanden, wohin sich zahlreiche, brownistisch gesinnte Familien geflüchtet hatten, voll tiefen Schmerzes über die Nothwendigkeit der Trennung von einem Lande, »dessen Verfassung sie sehr lieb hatten«, aber in der Hoffnung, bei der niederländischen Kirche Duldung zu finden, und bei dem strenger durchgeführten reformirten Charakter derselben weniger Anstoss zu erregen [4].

---

1) Pagit, Heresiography p. 77. Old father Browne being reproved for beating his old wife, distinguished, that he did not beat her as his wife, but as a curst old woman.

2) Hier ist er 1630 gestorben.

3) Vgl. Baillie, Letters II, 184.

4) So sprechen sie sich in einem fast gleichzeitigen Berichte über die Be-

1598 veröffentlichten sie ihr erstes Glaubensbekenntnisss [1]. Francis Johnson, Henry Ainsworth und John Robinson wurden hier ihre hervorragendsten Führer. — Johnson war Fellow des Christ College zu Cambridge gewesen, als er 1589 wegen einer Predigt über die Nothwendigkeit von Lehrältesten in der Kirche seine Stelle im College verlor, und sich bald gänzlich von der englischen Kirche und auch von den Puritanern innerhalb derselben trennte. In eines Constable's Hause in der Londoner Vorstadt Islington, wo schon zu den Zeiten der katholischen Maria Conventikel der Evangelischen Statt gefunden, sammelte sich eine kleine Gemeinde, von etwa 40 Personen, um ihn. Sie wollen die Sitten der apostolischen Kirche erneuern; Johnson vollzieht die Taufe ohne alle andere Form, als die, dass er Christi Einsetzungsworte über die Kinder spricht, und ihr Gesicht ganz ins Wasser taucht; von Pathen der Täuflinge ist keine Rede. Das Abendmahl wird zum Nacht- und Liebesmahl; die einen sitzen, die anderen stehen beim Empfange; während der Feier werden nur die apostolischen Worte (1 Cor. 11, 24 und 25) gesprochen. Die Versammlungen wurden entdeckt, die Mitglieder gefangen gesetzt, weil sie sich weigerten, an dem Gottesdienste ihrer Pfarrkirchen Theil zu nehmen. Man will sie freilassen, wenn sie umkehren; sie antworten, sie wollten so lange bei ihrer Congregation bleiben, als diese den Weg Gottes wandeln würde; sie hätten ein Recht, das Gesetz des Antichrists zu verwerfen, und für die Wiederbringung des Gesetzes Christi zu wirken, wie ihre Väter in den Tagen der Königin Maria. 1609 verliess Johnson England und trat zugleich mit Ainsworth an die Spitze der Amsterdamer Brownistengemeinde. Ein Jahr vorher hatte sich dort,

---

weggründe ihrer Auswanderung aus: finding by experience, they could not peaceably enjoy their own liberty in their native country, without offence to others, that were differently minded. Die Versuche Jacob's des ersten, im Anfange seiner Regierung, die Regierung der Republik zur Vertreibung der Brownisten zu bewegen, hatten keinen Erfolg.

1) The confession of faith of certain English people, living in the Low Countries, exiled. 1598.

mit seiner Gemeinde aus Norwich vertrieben, Robinson niedergelassen; siedelte aber schon im April 1610 nach Leyden über, um drohenden Spaltungen zuvorzukommen. Robinson hat den nur leidenschaftlich polemischen Brownismus zum Congregationalismus fortgebildet: er ist der bedeutendste Repräsentant und der gründlichste Apologet desselben in seiner ersten Periode [1].

4. Will man das Wesen dieses ursprünglichen Independentismus erkennen, so muss man zwischen den Verfassungsprincipien, durch welche zunächst er äusserlich von den gleichzeitigen Kirchen geschieden war, und den inneren religiösen Grundgedanken unterscheiden, aus welchen jene hervorgegangen sind. Jene Grundbestimmungen der Verfassung waren einerseits die Autonomie jeder einzelnen Gemeinde (Congregation [2]), andererseits die Aufhebung des Verbandes von Staat und Kirche, die Unabhängigkeit aller Gemeinden von jedem staatlichen Einflusse. Das ist es, was nach der Ansicht der heutigen Independenten auch durch die beiden, für ihre Denomination üblich gewordenen Namen bezeichnet werden soll: »*to express the total freedom of the body from exterior control, the term »Independency« is used; to convey the idea, that every member of the church participates in its administration, »congregationalism« is adopted*« [3]. Bis zur Mitte des sieb-

1) Von seinen zahlreichen Schriften sind die bedeutenderen: »A justification of Separation from the Church of England, Gen. I, 4. 2 Cor. VI, 14. 1610.« »Apologia justa et necessaria quorundam Christianorum, aeque contumeliose ac communiter dictorum Brownistarum ac Barrowistarum. 1619, englisch (mit dem Motto Ps. 41, 1) 1625. »The People's Plea for the Exercise of Prophecy. 1 Cor. XIV, 1. 1618« u. a.

2) Der Ausdruck »Congregation«, der in der Bedeutung »Gemeinde« zuerst in einer puritanischen Schrift v. Jahre 1562 angewendet erscheint, findet sich für »Kirche« schon in der ersten, unter Jacob dem ersten durch eine kirchliche Ueberarbeitung ersetzten englischen Bibelübersetzung von Tindal, 1526, zur Vermeidung des an Katholicismus erinnernden »church«.

3) Religious worship in England and Wales. Lond. 1854, p. 17.

zehnten Jahrhunderts wollte man freilich nur die letztere Bezeichnung gelten lassen; die seit Cromwell gebräuchliche des Independentismus, deren politische Nebenbedeutung erst dem vorigen Jahrhunderte angehört[1], wurde von ihnen selbst zuerst zurückgewiesen [2] und galt anfangs als Spottname [3]. Der Hauptgedanke ist die Autonomie jeder einzelnen Gemeinde, oder wie es am präcisesten in einer Jacob dem Ersten 1616 übergebenen Petition ausgedrückt wird, ihr Recht »*of spiritual administration and government in itself and over itself by the common and free consent of the people, independently and immediately under Christ*«. Danach bestimmte Robinson die Stellung des Congregationalismus zu den anderen christlichen Kirchen: die katholische Kirche betrachte als den Inhaber der Schlüsselgewalt, die Christus seinen Jüngern verliehen, den Papst, die Protestanten die Bischöfe, die Reformirten und die Puritaner das Presbyterium, sie selber aber die gesammte Gemeinde [4]. Und diese Gemeinde wird ganz aprioristisch, ganz losgelöst von jedem historischen Zusammenhange aufgefasst: »wo zwei oder drei, die gläubig geworden sind, sich von der Welt trennen, und sich zur Gemeinschaft des Evangeliums und zum Bunde Abraham's verbinden, da sind sie eine Kirche, eine wahrhaftige

1) Vgl. Buckle, Geschichte der Civilisation in England. Deutsch von Ruge, I, 375.

2) The Independents Military Entertainment. 1645: they are not truly called »Independent« otherwise, than to distinguish them from the Episcopalians and Presbyterians; for no true church is independent. . .

3) Barthlet, a model of the primitive congregational way 1647: that way of visible worship and government in the church of God, that is most agreeable to the scriptures, is the way commonly called »the congregational way«, and nicknamed Independency.

4) Robinson in der »justification of Separation«: er spricht da von dem »proper subject of the power of Christ«; »the Papists plant it in the Pope; the Protestants in the bishops, the Puritans, as you (seine episcopalen Gegner) term the reformed churches and those of their mind, in the Presbytery: we, whom you name Brownists, put it in the body of the congregation, the multitude, called the church.

Kirche [1], und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen«.

Jene Autonomie jedoch sollte nur Subordination einer Gemeinde unter die andere, nicht aber Gemeinschaft zu gegenseitiger Berathung ausschliessen. In diesem Sinne konnte der Independentismus Nationalsynoden gestatten [2], während er auf das Entschiedenste gegen jede engere Zusammenfassung protestirte, wie sie im Begriffe einer Landeskirche [3] oder einer ecclesia catholica liegt [4]. Diese kirchlichen Principien und keineswegs dogmatische Bestimmungen waren es, welche das Verhältniss des Independentismus zu den anderen reformirten Kirchen bestimmten. Robinson sprach es oft aus, dass er sich in Hinsicht des Glaubens in vollkommener Uebereinstimmung mit den Reformirten in England, Deutschland und Holland befinde. Wenn er nun aber doch die niederländische Kirche als eine wahre Kirche Christi anerkennen wollte, auf keine Weise dagegen die englische, und so der Independentismus sich zu dem Sturme rüstete, der das Bisthum in England niederwarf, so konnte jene Anerkennung nur durch eine Incon-

---

1) Robinson in der eben genannten Schrift: I do tell you, that in what place soever, by what means soever; whether by preaching the Gospel by a true Minister, by a false Minister, by no Minister — two or three faithful people do arise, separating themselves from the world into the fellowship of the Gospel and covenant of Abraham, they are a Church, truly gathered though never so weak.

2) So heisst es in dem 5ten Artikel jener Petition: »we acknowledge, that, on occasion, there ought to be, on earth, a consociation of Congregations or churches: but not a subordination, or surely not a subjection of the Congregations under any higher Spiritual Authority absolute, save only Christ's and the Holy scriptures.«

3) Im 1sten Artikel der Petition: »We deny also, a National, a Provincial and diocesan Church under the gospel, to be a true visible political Church.«

4) Robinson lässt es sich in seiner Apologie sehr angelegen sein zu beweisen, dass die »katholische Kirche« nur ein Ideal sei, welches erst durch die Wiederkunft Christi realisirt werden würde; »but the catholic church is not gathered together into one place, nor ever shall be, before the glorious coming of Christ.«

sequenz geschehen: sie hatte ihren Grund im Interesse der Selbsterhaltung. Was Robinson gegen die englische Kirche geltend machte, sie sei nicht *rightly collected and constituted*, sondern als vom Staate abhängig, ein Babylon [1], das traf gleichzeitig fast alle anderen Landeskirchen. Auch für einen bevorstehenden Kampf mit dem englisch-schottischen Presbyterianismus finden sich frühe Anzeichen, wie sich denn auch die ersten Independenten nicht gescheut hatten, jene anderen Puritaner, welche die Ceremonien der englischen Kirche verwerfen, aber doch ihr Predigtamt in derselben nicht aufgeben, als Heuchler zu bezeichnen, die Mücken seigen und Cameele verschlucken.

Fragen wir nun aber nach dem inneren Grunde, der es dem Independentismus unmöglich machte, die Idee von Nationalkirchen zu fassen und ihn zu der schroffen Trennung zwischen unsichtbarer Kirche, als einer geistigen Gemeinschaft aller Gläubigen, und sichtbarer Kirche, als einem unorganischen Complexe einzelner Congregationen verleitete, so liegt dieser Grund theils in einem Mangel an Sinn für historisch Gewordenes [2] und darin, dass es dem Independentismus an dem Verständnisse einer geschichtlichen Entwicklung und der Erkenntniss ihrer Berechtigung fehlte; noch tiefer aber vor allem in dem eigenthümlichen Wesen seines religiösen Lebens: diese Verfassungsideen sind die Consequenz der calvinischen Prädestinationslehre. Mitglieder der independentischen Congregationen sollten nur Gläubige, d. h. Erwählte und wahrhaft Wiedergeborene sein; nur wer Zeichen und Beweise seiner Wahl aufzuweisen vermag, darf zur Gemeinde zugelassen

1) Robinson: »do you imagine, we account the kingdom of England Babylon, or the city of Amsterdam Sion? It is the church of England, or State Ecclesiastical, which we account Babylon; and from which we withdraw in Spiritual communion.«

2) So z. B. Robinson in seiner Apology c. 12: our faith is founded upon the writings of the prophets and apostles, in which no mention of the church of England is made.

werden; auch die Taufe sollte nur den Kindern zu Theil werden, deren Eltern zur Gemeinde gehörten, oder Gläubige waren. Nirgends sehen wir in reformirten Gemeinden das Dogma von der providentia specialissima so betont und so in das Leben eingreifen, wie hier. Die Stellung des Einzelnen im Leben wie in der Gemeinde erscheint allein durch diese seine göttliche Berufung bestimmt: »*if the excellency of this calling were well weighed and rightly prized, no man, honoured therewith, should be thought worthy to be despised for any other meanness; nor without it, to be envied for any other excellency, how glorious soever in the world's eye*« [1]. In so beschaffenen Gemeinden kann von einem geistlichen Vorrechte nicht mehr die Rede sein, noch weniger von einer Auctorität weltlicher Gewalten: bei der gleichen Erwählung und der gleichen Gabe des lebendigen Glaubens giebt es in geistlichen Dingen nichts, was Einer dem Anderen oder Allen vorschreiben dürfte. Dies der innere Grund ihres unermüdlichen Eifers gegen jede Prärogative eines geistlichen Amtes; jeder Unterschied zwischen Geistlichen und Laien ist aufgehoben. Nichts ist häufiger bei den älteren Independenten, als ihre Polemik gegen das »Pharisäerthum der Zeit«, die gelehrten und schulmässig vorgebildeten Priester der anderen Kirchen. In ihren Versammlungen hatten Alle nach dem Vorbilde der apostolischen Gemeinden das Recht der »Prophetie«, der freien Rede zur Erbauung der Gemeinde. Ebenso wurde jede unbedingte Geltung und bindende Kraft äusserer Formen des religiösen Lebens verworfen. Ein vorgeschriebenes und feststehendes Gebet galt als Vernichtung des heiligen Geistes, der an den Schaum menschlicher Lippen gebunden werden solle, als eine Blasphemie gegen Gott [2]; von jeder festgesetzten Liturgie, vor allem der des Common Prayer Book galt dasselbe, und

1) Robinson, Essays or observations Divine and Moral. 1625. Oserv. 27.

2) Barrowe bei Hanbury I, 45: »Is not this presumptuously to un-

Milton's Worte im Iconoclastes sind nach dieser Seite hin ein lebendiger Ausdruck auch für den Freiheitsdrang des ersten Independentismus: »So viel ist gewiss, diejenigen, die sich keiner gebundenen Gebetsformen bedienen, nehmen die Worte aus ihrer andächtigen Hingebung, während die anderen ihre religiöse Stimmung nach einer gewissen Dosis vorbereiteter Redensarten richten müssen. Die zwei freiesten Dinge aber, unser Gebet und den göttlichen Geist, der uns dazu treibt, gewaltsam gefangen zu nehmen und einzuschliessen in einen Pferch von Worten, ist eine Tyrannei mit längeren Händen, als die der Giganten, die dem Himmel Knechtschaft drohten. Und gesetzt auch, es wären köstliche und lautere Worte, gesetzt, es wäre Manna, so wird doch eine Liturgie, die mit festen Formeln und stehenden Ausdrücken angefüllt ist, während Gott jeden Morgen frische Worte in unser Herz regnen lässt, gleich aufbewahrtem Manna keine gesunde Speise gewähren, sondern Würmer und Unrath erzeugen« [1]. Auch das Gebet des Herrn war von dieser Verwerfung alles fest Formulirten nicht ausgenommen; man gab sich viel Mühe, zu beweisen, dass das Vaterunser von Christus nur als Beispiel, nicht als Vorschrift eines Gebetes gemeint sei [2]. Aus diesem Bestreben, alles von der Religion fern zu halten, was irgendwie gewohnheitsmässig erscheinen konnte, und nur die unmittelbaren und aus dem jedesmaligen Bedürfnisse hervorgehenden Aeusserungen des religiösen Lebens als ächt und wahr anzuer-

---

dertake to teach the spirit of God and to take away his office, which instructed all the children of God to pray, even with inward sighs and groans inexpressible, and giveth both words and utterance? Is not this, if they will have their written stuff to be held and used as prayer, to bind the holy Ghost to the froth and leaven of their lips, as it were to the holy word of God?« Robinson ähnlich in der Apologie.

1) John Milton's prosaische Schriften von Weber, in Raumer's historischem Taschenbuche 1853.

2) Robinson in der Apologie: we do affirm, that this form of words is improperly called: The Lord's-prayer; as neither being a prayer, as it is the Lord's, nor the Lord's, as it is a prayer.

kennen, ging auch ihre Verwerfung aller Festtage, aller stehenden Buss- und Danktage, wie sie in reformirten Kirchen gehalten wurden, hervor, während bei ausserordentlich sich darbietender Gelegenheit, vor der Wahl eines Parlaments, in der Zeit des Krieges, bei wichtigen öffentlichen Angelegenheiten Niemand eifriger war in Festsetzung von Fasttagen, als gerade die Independenten. Es war das Recht des Individuums und alles Individuellen, aber eben nur dieses, was anerkannt wurde. Wie sich dies in den Dingen des inneren religiösen Lebens in jener einseitigen Weise geltend machte, die vollständig den Werth gemeinsamer Formen verkennt, in denen, was Allen gleichmässig angehört, seinen berechtigten Ausdruck findet, und desshalb in Dem eine Dämpfung des Geistes erblickt, was den Geist vielmehr erweckt und stützt, ihm oft erst die rechte Klarheit und Haltung verleiht — so musste es auch in den Fragen des äusseren kirchlichen Lebens auf Kosten der Gesammtheit hervortreten. Sehr bezeichnend sind hierfür die Streitigkeiten, die sich unter den holländischen Independentengemeinden schon in den ersten Jahren ihres Bestehens erhoben (1608). Es handelte sich dabei um die Stellung des Aeltestenamtes in der Gemeinde, bekanntlich des wichtigsten in der Kirchenverfassung der Reformirten. Beruhte das Collegium der Aeltesten auch ursprünglich und zuerst auf der Wahl der Gemeindemitglieder, so nahm es doch diesen gegenüber eine vollständig autonome und sie beherrschende Stellung ein. Es ergänzte sich durch Cooptation; es war bei der Wahl der Geistlichen und Diaconen an die Stimme der Gemeinde, die nur eine berathende war, nicht gebunden; es verhängte die verschiedenen Strafen der Kirchenzucht nach eigenem Ermessen; jedermann war gehalten, alle Uebertretungen, von denen er Kunde erhielt, den Aeltesten mitzutheilen; wie es in der Kirchenordnung Johann v. Lasko's heisst, die für den englischen und schottischen Presbyterianismus das Vorbild gewesen ist [1]:

1) Richter, evangelische Kirchenordnungen II. p. 110; in der Bearbeitung von Micronius.

»Es werden oftermals alle Brüder der Gemeinde in den gemeinen Predigen vermanet, das es jr ampt und pflicht sei, die verächter der heimlichen vermanung den Dienern der Gemeine anzuzeigen, wie das Christus selbs geboten hat, da er spricht: höret er aber die nicht, so saget es der Gemeine«. An dieser letzten Bestimmung entwickelte sich ein folgenreicher Gegensatz des Independentismus. Johnson, der Pastor der Amsterdamer Flüchtlingscongregation, vertheidigte, wie er sagte, gegen die beiden Extreme des Katholicismus und des Anabaptismus, von denen der letztere unter die Independenten einzudringen suche, (durch John Smyth, der gleichzeitig mit Johnson und Ainsworth nach Amsterdam gekommen war, und schon 1608 diese Streitfrage anregte) in einer Schrift vom Jahre 1611 über Matth. 18, 17 die gewöhnliche Auslegung der reformirten Kirche, welche nach Calvin's Vorgang unter der ἐκκλησία jener Stelle nicht die Gesammtheit der Mitglieder, sondern das Presbytercollegium der Gemeinde verstand. Auf seine Seite trat Clyfton. Gegen ihre Lehre aber erhob sich Ainsworth als gegen die Herrichtung einer neuen Hierarchie: nur der Gesammtheit Aller, nicht den Aeltesten allein, ständen die Rechte der ἐκκλησία zu; unter den Christen bestehe nicht eine Herrschaft des Einen über, nur des Einen mit den Anderen[1]. Die presbyterianischen Gegner erkannten sehr wohl, worauf dies hinausging: es sei der erste Schritt zu einem »*popular government*«, das sie als das eigentliche Gift für die Kirche betrachteten. Aber Ainsworth's Ansichten trugen den Sieg davon. Auch Robinson verlangte Oeffentlichkeit

1) Ainsworth, an animadversion to Mr. Richard Clyfton's advertisement. 1613: for the people being kings we neither taught nor do teach otherwise than as we always professed; namely that they are »a royal priesthood,« made by Christ unto God kings and priests, and that reign on the earth, not one over another, but one with another. Every Christian is a king and priest unto God, to spy out, censure and cut down sin as it ariseth, with that two-edged sworth, that proceedeth out of Christ's mouth.

für die Verhandlungen des Aeltestencollegiums; denn die Aeltesten seien nicht Herren, sondern Diener der Gemeinde. Die Gültigkeit ihrer Beschlüsse wurde von der Zustimmung des Volkes abhängig gemacht [1]. So war dem aristokratischen Regimente das demokratische entgegengestellt und damit dem Independentismus sein eigenthümlicher Charakter aufgedrückt. Wohin aber diese Gedanken zielten, zeigte sich nicht lange hernach, als jener Smyth, der die Frage angeregt hatte, zu den Baptisten überging.

Ueberblicken wir das Bisherige, so können wir es dahin zusammenfassen, dass der Congregationalismus, wenn er sich dessen auch noch nicht klar bewusst war, den ursprünglichen Puritanismus zu einem Principe des religiösen Demokratismus fortgebildet und zuerst von allen aus der Reformation hervorgegangenen Gemeindebildungen sich auf die unbedingte Freiheit und Berechtigung des Individuums gegründet hat. Die Kirche scheint hier gänzlich von der historischen Continuität losgerissen und als Neuschöpfung ihrer jedesmaligen Mitglieder, die bei ihren Zusammentreten ein Glaubensbekenntniss aufsetzen und einen Covenant unterzeichnen. Es war nicht unbemerkt geblieben, dass man in dem Allen über die bisherige Reformation hinausgegangen war: der Independentismus ist mit dem Gedanken einer fortschreitenden Reformation eng verwachsen. Mit dem ungestümen Fanatismus gegen alle fest bestimmten Glaubensformen haben dies die ersten Separatisten ausgesprochen, welche auch einen Calvin und die Ver-

---

1) Robinson, Apology c. 4: Let the Elders publicly propound and order all things in the church and so give their sentence on them .... let the People, of faith, give their assent to their Elders holy and lawful administration, that the ecclesiastical elections and censures may be ratified, and put into solemn execution by the Elders. Schon vorher in der »Justification«: »We may not acknowledge them for Lords over God's heritage, 1 Petr. V, 3 as you would make them, controlling all, but to be controlled by none; much less essential unto the church, as though it could not be without them; least of all, the church itself, as you would expound Mt. 18.

fasser des Heidelberger Katechismus zu den Miethlingen rechneten [1]. Edler und treffender sind Robinson's Worte, die er den ersten Pilgervätern der neuen Welt vor dem Abschiede zusprach [2]: »Brüder, ob ich Euer Antlitz auf Erden wiedersehen werde, weiss allein Gott im Himmel; aber der Herr möge es beschlossen haben oder nicht, ich fordere Euch vor Gott und seinen gepriesenen Engeln auf, mir nicht weiter zu folgen, als ihr mich habt dem Herrn Jesu Christo folgen sehen. Wenn Gott Euch irgend etwas durch ein anderes seiner Werkzeuge mittheilt, seid bereit, es zu empfangen; ich bin überzeugt, der Herr lässt noch mehr Wahrheit aus seinem heiligen Worte hervorbrechen. Ich kann den Zustand der reformirten Kirchen nicht genug beklagen, welche zu einem Abschlusse in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen. Die Lutheraner bleiben bei Luther, die Calvinisten bei Calvin stehen; aber wenn auch diese Männer zu ihrer Zeit brennende und scheinende Lichter gewesen, so sind sie doch nicht in den ganzen Rathschluss Gottes eingedrungen und sie würden, wenn sie jetzt lebten, ebenso willig weitere Erleuchtung annehmen, wie damals die zuerst empfangene. Denn es ist unmöglich, dass die christliche Welt in so kurzer Zeit die lange antichristliche Finsterniss hätte durchbrechen, und mit einem Male die Vollkommenheit christlicher Erkenntniss hätte erscheinen können«.

Wie hier, so zeigen sich auch sonst in Robinson, diesem gelehrten, feinen und demüthigen Manne, wie er in gleichzeitigen Documenten genannt wird, trotz aller streng reformirten Orthodoxie Gedanken, die ihn über seine Zeit hinausheben. Beweise

---

1) Barrowe: »that all which make catechisms, or teach and expound printed and written catechisms, are idle shepherds as Calvin, Ursin etc. bei Paule, life of Whitgift. 1612.

2) Die ganze Rede über 1 Sam. 23, 3. 4. bei Hanbury I. 393, Vaughan, religious parties p. 66; vgl. Uhden, Geschichte der Congregationalisten in Neu-England, 1857 p. 36.

dafür sind seine *Essays* [1]. In ihnen finden sich sehr weitherzige Ideen über die christlichen Elemente, die auch den antichristlichsten Secten nicht fehlten; keine sei ganz vom Geiste Christi verlassen, in allen seien Glieder seines unsichtbaren Leibes; seltene Aeusserungen in der Blüthezeit der engherzigsten Polemik. Ueberhaupt, alles einseitig Sectirerische liegt hinter ihm; die Wahrheit und das Leben Christi in uns gelten ihm als das Höchste. »Wer für den Irrthum kämpft, der kämpft für den Satan gegen Gott; wer für den Sieg, der kämpft für sich gegen seinen Nächsten; wer aber für die Wahrheit kämpft, der streitet für Gott gegen seinen und unseren Feind, den Satan«. »Wissen und Verstand zeigen sich im Kampfe für die Wahrheit, aber die Gnade in dem Thun und in einem heiligen Leben.« Wie durch den gesammten Independentismus, so geht auch durch diese Pensées ein spiritualistischer Zug zum unmittelbaren Christus [2]. In jenem rein dogmatischen Zeitalter wendet sich Robinson mit Vorliebe mannichfaltigen ethischen Fragen zu, über Geselligkeit und Freundschaft, über Autorität und Vernunft, über Philosophie und Meinungen; es ist etwas Humanistisches und Kosmopolitisches in ihm, wie er denn auch dies als das Glück seiner Pilgrimschaft betrachtet, dass er mit Menschen der verschiedensten Staaten, Nationalitäten, Charaktere verkehrt hat; aus solchen vergleichenden Beobachtungen sind viele seiner »Observationen« hervorgegangen.

Mit Robinson's Tode, am 1. März des Jahres 1625, hat der Independentismus seine erste Periode beschlossen. In Amerika hatte er sich eine zweite Heimath gegründet. Es wa-

---

1) Essays, or observations divine and morale.... Tending to the furtherance of knowledge and virtue. 1625.

2) Vgl. Observ. 62: of death: »With them in glory.... God shall be all in all;.... Peter and Paul neither are nor shall be apostles there! neither is the virgin Mary, Christ's mother, there! But they only remain those persons, which sometimes, upon earth, had these states and relations upon them.

ren theils Missionsgedanken gewesen, die Hoffnung: »dem Reiche Christi den Weg zu bahnen bis an die äussersten Enden der Erde, sollten sie selbst auch nur die Steine sein, über welche andere weiterschreiten würden“ [1], welche 1620 jene ersten Independententenpilger auf ihren zwei kleinen Schiffen von Delfthafen nach New Plymouth führte, theils die Liebe zu ihrer englischen Nationalität. Denn in wenigen Generationen, fürchteten sie, würden ihre Nachkommen mit den Holländern verschmolzen sein und kein Interesse mehr für die Heimath haben. In der neuen Welt hofften sie ferner eine gesegnetere Wirksamkeit, als ihnen in dem reichen und üppigen Handelsstaate möglich gewesen: in diesen grossen und zügellosen Städten sei ihre Jugend verführt, und die Herzen der Kinder von den Eltern abwendig gemacht worden. Und allerdings gelang es dem Independentismus in seinen amerikanischen Colonien, deren Mittelpunkt bald Massachusetts wurde, ein ganz nach seinen Grundsätzen geordnetes Gemeindeleben unter einer theokratischen Staatsform herzustellen. Aber wie es zu geschehen pflegt, wenn lang Unterdrückte zu Herren werden, und wie eine besondre Gefahr für den englischen Nationalcharakter darin liegt, das Geistige zu veräusserlichen und aus der evangelischen Freiheit ein alttestamentliches Gesetz zu machen, so geschah es auch hier; in dem so frei gedachten Staate traten bald Ausschliesslichkeit und Engherzigkeit hervor. Was man in der Heimath noch für indifferent und erlaubt gehalten hätte, heisst es in einem Sendschreiben an die Congregationalisten in England, habe man jetzt als sündig erkannt; was man dort um des Friedens willen ertragen, sei hier eine unerträgliche Last, die man von sich geworfen. In Bezug auf die Verwaltung der Sacramente schritt man zu einer rigoristischeren Praxis, als sie in Holland gehandhabt worden

1) Wie wir in einem gleichzeitigen Tagebuche lesen: »from an inward zeal and great hope of laying some foundation, or making way for propagating the kingdom of Christ to the remote ends of the earth, though they should be but as stepping-stones to others.

war. In die Verbindung des Einzelnen mit der Gemeinde kam etwas, was einem Zwange sehr ähnlich sah; wer in eine Congregation aufgenommen werden wollte, musste sich verpflichten, nicht ohne deren Erlaubniss wieder austreten zu wollen. Das Recht, welches in der ursprünglichen Verfassung der Obrigkeit zugesprochen war, Gotteslästerung, Ketzerei, das Ausbringen verderbter und gefährlicher Meinungen und Aehnliches zu bestrafen und zu unterdrücken, wurde zuweilen mit solcher Strenge durchgeführt, dass die Presbyterianer von den Independenten in Neu-England sagen konnten, diese seien viel starrer und strenger, als sie selbst oder irgend eine andere Kirche. So erzählt uns Baillie, wie sie Bürger von Boston in Eisen legten und zu lebenslänglicher Sclaverei verurtheilten, weil sie Wort und Sacrament verworfen, Engel und Teufel geleugnet, und eine „grobe Art von Vereinigung mit Christus" gelehrt hätten. Sie scheinen mystischen Grundsätzen gefolgt zu sein. Ueberhaupt ist es beachtenswerth, und ein Vorspiel der späteren englischen Entwicklungen, dass die Gegensätze, die zuerst im Independentismus hervortraten, in das Gebiet der Mystik und des Anabaptismus gehörten; wie Johnson schon 1606 über die grosse Zahl derer geklagt hatte, die von den Congregationalisten zu den in den Niederlanden so zahlreichen Täufergemeinden übergingen. Der erste bedeutsame Gegensatz dieser Art ging von einem Manne aus, der auch auf die späteren englischen Ereignisse nicht ohne Einfluss war.

Roger Williams war 1631 von England herübergekommen, und von der Gemeinde zu Salem zu ihrem Geistlichen erwählt worden. Aber er wurde grausam aus der Colonie vertrieben, weil er unbedingte Religionsfreiheit und gegen alle theokratischen Principien völlige Trennung von Kirche und Staat verlangte. In seinem Staate sollten Juden und Ketzer gleiche Rechte haben. Und dennoch war in ihm eine fast excentrische Energie des religiösen Interesses. In seiner Schrift, die er dem langen Parlamente sandte, im Jahre 1646, sagt er, Eine einzige

Seele zu verderben durch falsche Lehre, sei ein grösseres Verbrechen, als ein ganzes Parlament auseinanderzujagen, oder eine ganze Nation zu tödten [1]. Er gründete Providence; und mit seltener Gewissenhaftigkeit kaufte er den Indianern ihre Ländereien ab. In der neu erblühenden Ansiedelung liessen sich Flüchtlinge nieder, welche die Verwerfung der Kindertaufe mitbrachten. Da liess sich, im März 1639, Williams zuerst selbst durch einen Laien (Ezechiel Holliman) taufen und verrichtete dann an den Uebrigen die Wiedertaufe. Aber nach drei Monaten kamen ihm Zweifel an der Gültigkeit seiner Kirche; er trennte sich von ihr und schloss sich nicht wieder einer andern an, weil er die wahre und ächte Kirche von einer neuen Offenbarung Gottes eröffnete; ein bedeutsamer Vorläufer des Quäkerthums, und ein Zeuge für die Gedanken, die auf dem Grunde des Independentismus ruhten und alsbald auch in Wechselwirkung mit den englischen Entwicklungen traten [2].

Doch unterliegt es wohl kaum einem Zweifel, dass dieser sich nicht würde über eine dürftige Conventikelreligion erhoben, noch eine grössere Bedeutung erlangt haben, als jene zahllosen, ephemeren Sectenbildungen, die in dem Gewirre amerikanischer Denominationen verschwinden, wären nicht jene Ereignisse im europäischen Mutterlande eingetreten, die für den Independentismus die Veranlassung wurden, seine letzten Consequenzen zu ziehen, die ihm zur Entwicklung seiner Kraft verhelfen, und ihm seine historische Bedeutung verleihen.

---

1) Baillie, Letters T. II. p. 397.

2) Wir werden über Williams ausführlicher reden, wenn wir ihn in England wiederfinden. Vgl. über ihn James D. Knowles: Memoir of Roger Williams. Boston 1834, und Marsden, early Puritans p. 308 flgd. Uhden p. 66 flgd. Ausserdem über die spiritualistischen Bewegungen in Boston: Uhden, p. 75 flgd. und Reggius p. 42—44.

Zweites Capitel.

Fall der bischöflichen Kirche und Wettkampf der Presbyterianer und Independenten.

1. Es ist nicht unsere Absicht, die Ursachen, welche den Ausbruch des Bürgerkrieges herbeiführten, noch die Vorgänge, die dem Sturze der bischöflichen Kirche vorangingen, ausführlich zu schildern. Denn[1] das Wesen der oppositionellen Parteien, denen die Monarchie und das episcopale Regiment erlag, tritt erst in den Zeiten des Bürgerkrieges und der Republik klarer und schärfer hervor. Erst da zeigen sich die letzten religiösen Ziele der anglicanischen Reformation überhaupt und die kirchlichen Tendenzen des 17. Jahrhunderts; erst da werden die reformatorischen Grundgedanken von der Nation mit vollem Bewusstsein nach den verschiedensten Seiten hin ausgeprägt und durchlaufen alle Stadien ihrer möglichen Entwicklung. Erinnern wir uns hier zunächst nur der hauptsächlichsten Gegensätze, die sich beim Beginne des Kampfes gegenüberstanden.

Karl's des Ersten Bestreben, »die königliche Prärogative zur Grundlage der Regierung zu machen«, im Gegensatze zu Parlament und Puritanismus, hatte zur Voraussetzung die Doctrin von dem unbedingten göttlichen Rechte der beiden, in seiner Person concentrirten Gewalten, des Königthums und des Episcopats. Gleich der erste der neuen schottischen Canones vom Jahre 1635 verhängte die Excommunication über alle, welche die Macht und Prärogative der Könige nicht als derjenigen der jüdischen Könige gleich, und unumschränkt

1) Ueber die politischen Tendenzen des Hauses Stuart, namentlich Karl's des Ersten, finden wir in Ranke's Darstellung den endgültigen Abschluss. Vgl. Ranke, E. G. 6tes Buch, Cap. 3 u. 4.

und absolut wie diese anerkennen würden; und nie hatte man den König in so grosse Erregung gerathen sehen, als bei dem Antrage der Schotten auf Aufhebung der bischöflichen Gewalt: die Aufrechterhaltung des Episcopats sei des Königs Augapfel, bemerkte man.[1] Die Namen Strafford und Laud, Sternkammer und hohe Commission sind im Gedächtnisse der Nachwelt unzertrennlich mit diesen Doctrinen und dem gewaltsamen und verhängnissvollen ersten Versuche ihrer Durchführung in Staat und Kirche verbunden. Das Episcopat, als das göttlich eingesetzte, oberste und unumschränkte Hirtenamt der Kirche, wurde als das eigentliche Fundament der Kirche betrachtet, und die Vorstellung von demselben im Verhältnisse zu der rein historischen und kirchenamtlichen Bedeutung, die ihm in den Zeiten Eduard's VI. und der Elisabeth beigelegt wurde, ebenso gesteigert, wie die Idee von dem göttlichen Rechte des Königthums unter den Stuarts gegenüber den noch unter den Tudors geltenden Ansichten. Für den geschichtlichen Nachweis aber jenes göttlichen Rechtes der anglicanischen Bischöfe legte man das grösste Gewicht auf ihre ununterbrochene Succession von dem ersten Erzbischofe von Canterbury, dem h. Augustin, dem Apostel der Angelsachsen, dessen Weihe durch Gregor den Grossen zuletzt auf St. Peter, den ersten römischen Bischof, zurückführe[2]. Die nothwendige Folge davon war eine Annäherung an die römische Kirche auf Kosten der evangelischen Principien; und wenn nun von dieser im Entstehen begriffenen Hierarchie alle entgegengesetzten Ueberzeugungen, ja selbst die leiseste Abweichung in äusseren Dingen, mit unerbittlicher Härte, fast mit Grausamkeit verfolgt wurden, so musste Erbitterung und Furcht sich aller

1) Baillie, Letters T. I. p. 306: the keeping up of Episcopacie in England is the very apple of his eye!

2) Vgl. die Aeusserungen bei Neal II, 261: »miserable were we, if he, that now sits archbishop of Canterbury, could not derive his succession from St. Austin, St. Austin from St. Gregory and St. Gregory from St. Peter« u. a.

derer bemächtigen, welche die evangelische Freiheit zu den ersten Rechten und Freiheiten Englands rechneten, welche mit allen reformatorischen Parteien seit den Spiritualen den Papst als den Antichristen verwarfen. In jenem doctrinären Liebäugeln mit dem Katholicismus sah das Volk nur den Beginn der Unterdrückung der Reformation und der Zurückführung der Herrschaft Roms. — Es ist oft gefragt worden, ob mit Recht? und ob Karl I. und Laud, der seit 1633 den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury inne hatte, an eine Rückkehr zur römischen Kirche gedacht haben? Man hat wohl die zweite Frage mit voller Entschiedenheit verneint [1]. Und allerdings Karl der Erste hat vielleicht nie ernstlich an den Uebertritt gedacht, der seinem Sohne und dem Hause Stuart die Krone Englands kostete; er wollte sich nur an die drei Symbole und die vier ersten Concilien halten, die er neben die Schrift als immerhin begränzte Tradition stellte; er verwarf die Anrufung der Heiligen und der Jungfrau; ihr werdet mich doch nicht zu einem Papisten machen, antwortete er einmal dem päpstlichen Legaten Cuneo, als dieser die politischen Vortheile eines Uebertrittes darlegte. Auch Laud hat hernach in der Verantwortung, die er im Kerker gegen die auf ihn gehäuften Anklagen aufgesetzt hat, einen feierlichen Protest im Angesichte Gottes dagegen erhoben [2], dass er je in einem geheimen Einverständnisse mit dem Papste, den Jesuiten oder den Agenten des Papstes gestanden habe; dieser Vorwurf sei »*utterly untrue*«. Er sei zwar stets für die Einheit der gesammten Kirche Christi gewesen, aber doch nur für eine solche Union, die mit der Wahrheit bestehen könne. Dazu sei nothwendig, dass Rom seine Irrthümer, aber auch »die Protestanten ihren tiefen und verbitterten Widerwillen« aufgeben. Scheint aber auch das theologische Denken des Erzbischofs wie des Königs noch

1) Vgl. hierzu das 3. Cap. des VI. Buchs von Ranke's E. G.

2) Vgl. The history of the troubles and tryal of W. Laud. Wrote by himself during his imprisonment in the Tower. Lond. 1697. p. 159 flgd. Es handelt sich hier um den 10ten unter den 14 Anklagepunkten seines Processes.

durch feine Unterscheidungen von der römischen Kirche geschieden, die in ihrer kirchlichen Praxis hervortretenden Bestrebungen rechtfertigen doch jene Furcht des Volkes, das stets nach fast unbewusst gezogenen Consequenzen urtheilt. Es will weniger sagen, dass man in Laud's Diöcese ungestraft von der Nothwendigkeit einer Rückkehr auch zu dem predigte, was dieser selbst noch als die wesentlichsten römischen Irrthümer hinstellte, zum römischen Brevier, zur Anrufung der Heiligen und zur Ohrenbeichte. Aber die Ideen selbst, welche Laud verwirklichen wollte, hatten ihren Ursprung nur in der römischen Hierarchie. Denn das Episcopat, wie er es hinstellen wollte, mit seinem unumschränkten göttlichen Rechte und seiner besonderen Weihe, unterscheidet sich in seiner hierarchischen Stellung sowohl der Gemeinde wie den niederen Graden des Clerus gegenüber, in keiner Weise wesentlich von dem der römischen Kirche; und man wird, wenn man an den Gesichtspunkten der Reformation festhält, auch in der »Unterordnung der Gemeinde unter den Clerus wegen des sacramentalen Charakters desselben wie in der Erzwingung einer kirchlichen Conformität um jeden Preis« nicht mehr die Principien der anglicanischen Kirche[1], sondern nur die wesentlichen Grundlagen und Merkmale des römischen Kirchenbegriffes finden.

Das Ziel von Laud's persönlichem Ehrgeize ist vielleicht nur die Erweiterung seines Erzbisthums zu einem Patriarchate des gesammten britischen Reiches gewesen, eine Stellung neben dem Königthume, die verglichen werden könnte derjenigen der Patriarchen von Constantinopel im griechischen Kaiserthume[2]. Aber auch gesetzt, dass der Gedanke des Erzbischofs kein anderer gewesen, so war es doch nicht das darin liegende

---

1) Vgl. Ranke, E. G. 2, 216: »seine Idee war Conformität um jeden Preis, Unterordnung des Volkes unter die Mitglieder der Kirche« u. s. w. u. S. 212. Ich vermag der Apologie, die Ranke für die kirchliche Stellung Laud's und seines Königs unternommen, nicht beizustimmen.

2) Ranke, E. G. 2, 238.

Streben nach Machterweiterung, vielmehr die seinem ganzen kirchlichen Verfahren zu Grunde liegende Auffassung von seinem Amte, seine ganze hierarchische Doctrin, welche die erbitterte Opposition des Landes hervorrief und zunächst ihren Ausdruck in dem Vorwurfe des Papismus und der verrätherischen Absicht einer Zurückführung Englands in die römische Kirche fand. Dieser Vorwurf, von der Geschichtsschreibung ebenso oft erneuert, wie bestritten, nöthigt uns zu dem Versuche, über das Verhältniss Laud's zum Katholicismus zu einem sicheren Urtheile zu gelangen.

Zur Vertheidigung des Erzbischofs gegen jenen Verdacht hat Ranke auf die Berichte Cuneo's nach Rom verwiesen [1]. Und freilich, in seiner späteren Verantwortung hat Laud bei seinem priesterlichen Worte betheuert, mit dem päpstlichen Legaten niemals eine Unterredung gehabt, noch ihn in seinem erzbischöflichen Pallaste empfangen su haben, trotz des vielfachen Andringens der Freunde [2]. Aber er hat nur unmittelbare Verhandlungen geleugnet, und die Möglichkeit eines durch Andere vermittelten Verkehrs gar nicht berührt; dass aber eine solche Vermittelung Statt gefunden, und dass der Erzbischof sich bei Gelegenheit schwankender und nachgiebiger gegen lockende, von Rom dargebotene Aussichten oder Hoffnungen gezeigt hat, als er nachher sich selbst zugestehen mochte, geht aus dem Berichte Cuneo's mit Sicherheit hervor. Allerdings, von einem förmlichen Complott, in Verbindung mit diesem und dem Könige die englische Nation zum

1) Ranke, E. G. 2, 211. Il Cantuarense seguita con li soliti artificii a monstrarsi buon capo della chiesa anglicana. — Ho procurato di far tastare il Cantuarense, in ordine di levare lo scisma, ma egli è molto vario nel suo discorso ora mostrando di voler aderire alla dottrina delli primi 400 anni, ed ora lamentandosi del concilio de Trento — timido ambicioso e inconstante e poco abile all' imprese grandi.

2) Laud, history of the troubles p. 388: nor had I ever any speech with him, during all the time he stayed here. I was solicited as much by Honourable Friends, to give him admittance to me at Lambeth, with assurance, he should speak nothing about Religion, as ever I had about any thing in my Life. I still refused, and could not persuade myself to do other.

Papstthume zurückzuführen, kann nicht wohl die Rede sein. Aber, wenn Laud sich auch nur mit dem Gedanken und dem Wunsche einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen getragen hat: wäre nicht seine grössere Neigung zum Katholicismus von jeher, und noch bevor er zum Primas des Reiches ernannt wurde, so stark und so offenkundig gewesen, dass man von ihm erwarten durfte, er werde die That vollbringen, weil er sie gedacht, wie wäre es möglich gewesen, dass gleich an demselben Tage, an welchem sein Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury, Abbot, starb und er selber von Karl dem Ersten zu dessen Nachfolger designirt wurde, man ihm das ernste und nicht lange hernach wiederholte Anerbieten gemacht hätte, Cardinal der römischen Kirche zu werden? Dies Anerbieten aber geschah, wie man aus dem etwas mysteriösen Berichte in Laud's Tagebuch schliessen muss [1], nicht ohne Vorwissen, vielmehr mit Willen des Königs. Und der Erzbischof hat es nicht sofort zurückgewiesen, sondern darüber mit dem Könige verhandelt, zuletzt es zwar abgelehnt, aber nicht mit unbedingter , grundsätzlicher Entschiedenheit, sondern weil eine innere Stimme, gleich einem dunklen Vorgefühle der Zukunft, ihn vor Rom warnte, so lange es nicht anders sei, als es ist [2].

In keinem Falle war für Laud der Gegensatz zur römischen Kirche, was er in seinem Zeitalter für die grosse Mehrheit des englischen Volkes geworden war: für ihn war er weder ein principieller, noch ein religiöser. In seinen Schriften und in den Verhandlungen der hohen Commission erklärte er, die römische und die englische Kirche seien nicht in wesentlichen, nur in zufälligen und nebensächlichen Dingen unterschieden; beider Religion sei ein und dieselbe, und er billigte in einer Streitschrift Cuneo's die Behauptung, Rom sei eine wahre Kirche [3]. Das

1) Laud, diary p. 49. vom 4. und 17. Aug. 1633.

2) Laud, diary p. 49: my answer again was: that somewhat dwelt within me, which would not suffer that, till Rome were other than it is.

3) Vgl. Laud's Zugeständniss: history of the troubles, p. 391: that at

letztere hat er später mit offenbarem Sophismus wegzudeuten[1], die anderen Concessionen aber so zu mildern und zu erklären versucht, dass er unter dem im Christenthume und der Kirche Fundamentalen nur die Hauptstücke des christlichen Glaubens verstanden haben wollte; nur um verschiedene, aber unwesentliche Auslegungen derselben handele es sich im Streite der verschiedenen Kirchen untereinander[2]. Aber wäre eine latitudinarische Betrachtungsweise des Verhältnisses der Kirchen der Grund, und nicht nur der Vorwand für jene Zugeständnisse an Rom gewesen, so würde der Episcopalismus des Erzbischofs und sein Verfahren gegen den Puritanismus in unauflöslichem Widerspruche zu dieser Doctrin stehen; zugleich aber enthielte sie auch eine offne Verleugnung der Principien der Reformatoren, auch der anglicanischen. Eine Lossagung von denselben erblickten allerdings Laud's Gegner auch darin, dass er die, durch das englische Buch der Homilien gewissermaassen autorisirten Auslegungen der Apokalypse, von dem Papste als dem Antichristen, von Rom als dem Thiere, verwarf. Laud entgegnete, dass nicht jede Phrase eines Bekenntnisses Gesetz sei[3]. Aber der tiefere Grund lag wohl weniger in einer »Abneigung gegen die harten Ausdrücke der streitenden Theologie«, als in einer Annäherung an den römischen Katholicismus, von der nicht mehr behaup-

---

the High-Commission: I did say, that the Church of Rome and the Protestants did not differ in Fundamentals, but in Circumstances. p. 390. the religion of the Church of Rom and ours is all one.

1) Laud, history of the troubles p. 392: And for that which was said in the beginning of this charge, that Rome is a true church: I ever did and ever must grant it, that such it is veritate Entis, in the truth of its Entity and Being: d. h. Rom sei in der That eine Kirche, eine »company and congregation of men; wodurch der Satz eine unbedingte Albernheit würde.

2) Laud, history of the troubles p. 391: for the Foundations of Christian religion are the Articles of the Creed, and the church of Rome denies no one of them... if they of Rome differ in exposition of some of these, that must needs be a superstructure upon or beside the article, not the article or Foundation itself.

3) Laud, history of the troubles p. 390.

tet werden darf, dass sie noch mit dem Standpunkte der evangelischen Reformation vereinbar sei. Seine kirchlichen Anordnungen und seine hierarchische Theorie sind dafür entscheidende Beweise.

Die ersten Maassregeln des Erzbischofs, wie die Beschränkung der volksthümlichen, freilich meist von antiepiscopalen Geistlichen gehaltenen Lectures, seine eigenmächtigen Aenderungen in denjenigen Collecten des Book of Common Prayer, welche die streng calvinistischen Dogmen und für Katholiken Anstössiges enthielten, könnten allerdings auch als zunächst nur gegen den Puritanismus gerichtet gelten. Aber die Verwandlung des reformirten Communionstisches, mit freier Stellung inmitten der Kirche [1] in den geweihten, von Schranken eingeschlossenen Hochaltar, in der östlichen Nische des Chors, und zwar begründet auf die Lehre, dass der Altar die heiligste Stätte der Wohnung Gottes auf Erden sei, heiliger als die Kanzel; denn von dieser heisse es nur; *hoc est verbum meum;* von jenem aber: *hoc est corpus meum*, dem Sacrament des Leibes Christi aber gebühre eine grössere Verehrung als dem Worte Christi:[2] — diese Theorie, sowie jenes Gebot war weder mit Calvin's noch auch mit Luther's Auffassung vom Verhältnisse von Wort und Sacrament vereinbar, sondern führte nothwendig zum katholischen Messopfer und zur Transsubstantiation. Auch die neue, der römischen Messe durchaus angenäherte Form des Gottesdienstes in der Kathedrale zu Canterbury, mit ihrer ganz katholischen Weihe der Abendmahlsgefässe, ihren vielfachen Kniebeugungen, ihren Elevationen und Adorationen,

---

1) Diese Stellung sollte sich nach den Erlassen der Elisabeth vom Jahre 1559, 62, 65 nur nach dem Bedürfnisse der Gemeinde richten, vgl. Neal a. O.

2) Laud, history of the troubles p. 361: aus einer seiner Reden in der Sternkammer: the Altar is the greatest place of God's Residence upon Earth, greater than the Pulpit; for there t' is: Hoc est corpus meum, but in the other it is as most, but Hoc est verbum meum: And a greater Reverence is due to the Body than the Word of the Lord.

ihren vollständig den Functionen der Capläne nachgebildet Officien der Diaconen im Gefolge des Erzbischofs am Altare überschritt bei Weitem die Gränze des Altkirchlichen zum misch Mittelalterlichen hin. Laud's hierarchische Bestrebu gen gingen hier ein natürliches und zu allen Zeiten wied kehrendes Bündniss auch mit den anderen Elementen des mischen Katholicismus ein.

Vor allem aber, die Idee des Episcopats, von der La ausging, und zu deren Durchführung er vor keinem Mit kirchlichen Zwanges zurückschreckte, war ihrem Wesen na durchaus die des römischen Katholicismus, nur dass an Stelle der Concentration im Stuhle zu Rom das Supremat Krone, und als Ausfluss aus derselben, aber ihr coordinirt, britisches Summepiscopat treten sollte, beide aber mit ein ebenso unbedingten Herrschaft über die Kirche, wie sie v den curialistischen Theorien des funfzehnten und sechzehnt Jahrhunderts der Allgewalt des Papstthums zugesproch worden war. Es war eine wesentlich andere Bedeutung u Macht, welche das Bisthum jetzt unter den Stuarts bea spruchte, als die es unter den Tudors besessen hatte.

Die Begründer der anglicanischen Kirche hatten das E scopat beibehalten, um dadurch die Continuität derselb mit der älteren Kirche zu bewahren, und die neue als eine gale Fortsetzung der alten hinzustellen. Aber man gedacl den Bischöfen nur die beschränkte und nichts weniger hierarchische Stellung zuzugestehen, die sie, wenigstens geltenden Voraussetzung nach, im Zeitalter der Apostel e genommen hatten. Ausdrücklich ausgesprochen ist dies der ausführlichen Declaration v. J. 1537 »über die Function und die göttliche Einsetzung von Bischöfen und Priestern welche von dem Kanzler und dem Erzbischofe Heinrich's VII von Thomas Cromwell und von Cranmer, an der Spitze

1) Vgl. Neal II, 224 flgd.

übrigen Bischöfe Englands erlassen wurde [1]. Sie erklären darin, dass als die beiden alleinigen Aemter in der streitenden Kirche von Christo das Amt der Bischöfe oder Priester, und das der Diaconen eingesetzt seien, jenes erstere mit dem ausschliesslichen Rechte und der Vollmacht, Wort und Sacramente zu verwalten. Für die Nothwendigkeit und das göttliche Recht dieses bischöflichen Amtes innerhalb der Kirche wird dreierlei geltend gemacht: erstens, dass es ausdrücklich in der Schrift geboten sei; sodann, da Gott nur Wort und Sacrament zu ordentlichen Mitteln der Theilnahme an der Erlösung bestimmt habe, sei ein bleibendes Amt zu ihrer Verwaltung nöthig; und endlich, dass diesem Amte bestimmte Verheissungen gegeben seien. Denn durch dasselbe werde, wenn auch nur mittelbar, der heilige Geist mit allen seinen Gaben verliehen. Daher sei auch die Weihe zu demselben ein Sacrament. Aber die Gabe, die durch dieses Sacrament der Handauflegung erlangt wird, ist nicht eine besondere übernatürliche Gnadengabe oder Ausrüstung; vielmehr ausschliesslich die Uebertragung der Vollmacht und des Rechtes der Sacramentverwaltung ist der Inhalt derselben [2]. Eben desswegen begründet auch dieses Amt nicht einen geistlichen Vorzug vor der Gemeinde; noch weniger darf es eine unumschränkte Gewalt beanspruchen: diese ist vielmehr begränzt durch jene ausschliesslich geistlichen Befugnisse [3]. Ein so gedachtes Bisthum ent-

1) A Declaration of the Functions and Divine Institution of Bishops and Priests; bei Burnet, hist. of the Ref. I, 321 Add. u. bei Wilkins, Conc. Brit. III, 832.

2) In der Declaration: The invisible gift or grace, conferred in this sacrament is nothing else, but the power and office and the authority before mentioned; nämlich: to teech the word of God and his people, to dispense and administer the sacraments of God unto them, and by the same to confer and give the Grace of the holy Ghost u. s. w. Damit stimmt auch der 23ste und der 39ste Artikel überein.

3) In der Declaration: that this office, this ministration, this power and authority is no tyrannical power having no certain Laws or Limits.. but it is a moderate power, subject, determined and restrained unto those certain Limits and Ends for the which the same was appointed by God's ordinance.

hielt keinen Widerspruch gegen die evangelische Lehre vom Priesterthume aller Gläubigen. Dagegen war unter den Stuarts, zugleich und in Verbindung mit den ausschweifenden Vorstellungen über das göttliche Recht des Königthums, an die Stelle jener älteren Auffassung des Episcopats die mittelalterlich katholische getreten.

Schon von Jacob dem ersten, der jede Kirchenverfassung, welche eine Selbstständigkeit der Gemeinde zuliess oder auf ihr beruhte, wie der Presbyterianismus, mit dem Königthume für so unvereinbar hielt, wie den Teufel mit Gott [1], wurde jede Erinnerung an die ursprüngliche Gleichheit zwischen Presbytern und Bischöfen, wie sie sich noch bei Hieronymus findet, mit Entschiedenheit zurückgewiesen [2], und den Bischöfen das Zurückgehen auf die kirchlichen Canones der eigentlich hierarchischen Zeiten ermöglicht [3]. Bei Laud aber hat dieses Bestreben seinen Gipfelpunkt erreicht. Ihm ist die Kirche nicht mehr durch die Gemeinde, sondern durch den Clerus, das Episcopat repräsentirt. Dem »*no bishop no king*« der Stuarts fügt er sein: »*no bishop no church*« hinzu [4]. Und wie ihm so die bischöfliche Verfassung als die allein berechtigte erscheint, so ist ihm auch der Glaube an dieselbe und die Unterordnung unter das Episcopat etwas zur Seligkeit Nothwendiges [5]. Diese

1) Geradezu hat er dies ausgesprochen in der ersten Conferenz, die er 1604 zu Hampton-Court zwischen Bischöfen und einigen Vertretern puritanischer Ansichten hielt: If you aim at a Scottish presbytery, it agreeth as well with monarchy, as God and the devil. Then Jack, and Tom, and Will and Dick shall meet and censure me and my council. — I know, what would become of my supremacy; for: »no bishop, no king«. Fuller, church-history III, 188.

2) Fuller, church-history III, 180.

3) So beruft sich in jener Conferenz zu Hampton-Court der Bischof von London auf den Canon: *Schismatici contra episcopos non sunt audiendi.* Es ist das allerdings der 75. Canon der sog. apostolischen Constitutionen, der aber entschieden erst dem 5. oder 6. Jahrh. angehört; vgl. Hefele, Concilien-Gesch. I, 797.

4) Laud, history p. 374, aus seinem Buche gegen Fisher.

5) Beweis die Verhandlungen und das Eidesformular der im Mai 1640 von Laud zu London gehaltenen Synode, bei Fuller, church-history III, 408. vgl. Laud, history p. 281.

Kirche gebietet mit unbedingter Machtvollkommenheit. In den 39 Artikeln war ihre Auctorität darauf beschränkt, die Entscheidung in »*fidei controversiis*« zu treffen; in der von Karl dem Ersten 1628 veranstalteten Ausgabe waren im 20. Artikel an die Stelle der »streitigen Dinge« die »Glaubenssachen« überhaupt getreten[1]. Und mit der Berufung auf eine solche Auctorität rechtfertigte Laud sein gewaltthätiges Streben nach »Conformität um jeden Preis«. Von Freiheit der Gemeinde war unbedingt keine Rede mehr. Schon Jacob der Erste hatte auf die Frage, wie mit seiner Erweiterung der Gewalt der Kirche die christliche Freiheit bestehen könne, einfach mit der Hinweisung auf sein königliches Recht und seinen Willen geantwortet[2]; jetzt übte unter Laud's Vorsitz die hohe Commission einen gleichen, nur blutigeren Zwang aus. Bei einer solchen Rückkehr zu der katholischen Uniformität und zur Herrschaft des Clerus über die Gemeinde war auch das Zurückgreifen zu den früheren hierarchischen Auszeichnungen und zu der besonderen Gnadengabe des Amtes natürlich. Laud liess sich von den Bischöfen seiner Diöcese »Summus Pontifex«, auch wohl »Sanctitas tua« nennen, und rechtfertigte diese Bezeichnungen mit dem Beispiele Augustin's und Gregor's des Grossen, dieses rechten Vorgängers des mittelalterlichen Papstthums[3]. Nur durch Ein Moment war somit das Episcopat, welches Laud erstrebte, von dem römischen verschieden, und zwar dadurch, dass Laud alle seine Gewalt und Auctorität ableitete nicht von der Kirche, sondern von der Krone[4]. Schwerlich ein Vorzug; denn Episcopat und Kirche begaben sich da-

1) »The church hath power to decree rites and ceremonies and authority in matters of faith«; vgl. Fuller, church-history II, 470.

2) Vgl. Fuller, church-history III, 187.

3) Laud, history p. 284 flgd.

4) Laud, history p. 155: my order as a Bishop, and my power of Jurisdiction, is by divine apostolical right, and unalterable in the church of Christ. But all the power, I or any other Bishop hath to exercise any the least power, either of order or jurisdiction, within this Realm of England, is derived wholly from the crown.

mit ihrer Selbstständigkeit; beide wurden zu Dienerinnen des Staates und des absolutistischen Strebens des Hauses Stuart. In allen anderen Stücken war Laud's Doctrin und Praxis im wesentlichen die römisch-katholische. Es war nicht mehr der Standpunkt der anglicanischen Kirche, auf dem sich der Erzbischof hielt; noch weniger der der evangelischen Reformation: es war wenn nicht ein römisches, so doch ein neues Papstthum.

Zu diesem Verhalten des Primas von England kam das Karl's des Ersten und die allgemeine Lage des Staates. In London ein Legat des Papstes, im intimsten Verkehre mit dem Könige; wiederum in Rom ein Agent der Königin; die Katholiken in den Augen des Königes seine besten Unterthanen; hohe Adlige ihrer Kirche in besonderer Gunst bei Hofe; die Strafgesetze gegen die Recusanten auf sie nicht angewendet; die von den Gerichten schon festgesetzten Strafen erlassen; Katholiken in den ersten Hof- und Staatsämtern[1]; in Lancashire sogar die Jurisdiction eines in vollem Glanze auftretenden päpstlichen Bischofs anerkannt: solche Zustände rechtfertigten die Furcht Englands vor einer Wiederherstellung des Katholicismus. Und diese wurde zur heftigsten Erbitterung entflammt, als man in dem Könige einen Mitschuldigen jener irischen Bartholomäusnacht des Jahres 1641 erblickte, da mehr als 40,000 Protestanten die Opfer nationalen und religiösen Hasses wurden. Karl »ist nicht ein heimlicher Theilnehmer der Gräuelthat gewesen, wenn sie ihm auch als Reaction gegen den parlamentarischen Puritanismus« nicht unwillkommen gewesen sein mag; aber das Volk glaubte an seine Uebereinstimmung mit ihr; und nichts hat nach Baxter's Urtheile, mit dem die zeitgenössischen Berichte übereinstimmen, dem Könige die Herzen des Volkes mehr entfremdet; der englische Puritanismus sah darin sein ihm stündlich drohendes eignes Schicksal vorgebildet[2].

1) Nachweis bei Neal II, 204.

2) Baxter, Life I, 29: this filled all England with a fear both of the Irish and of the Papists at home; for they supposed that the priests

So wurde der Kampf gegen die bischöfliche Kirche unter den Stuarts zugleich zu einem Kampfe gegen den Katholicismus, und als solcher von dem Volke aufgenommen. Es handelte sich nach der einen Seite um Aufrechthaltung und Durchführung der Reformation gegenüber der drohenden Rückkehr des Papstthums. Auf der anderen Seite galt es die Vertheidigung der Verfassung, der politischen Freiheiten und Rechte Englands. Es war das allgemeine und feste Bewusstsein, dass Karl I. die Fundamentalgesetze des Landes übertreten habe in der Erhebung des Schiffsgeldes, in dem Bruche der Privilegien des Parlamentes. Dazu kam der persönliche Gegensatz gegen den König, die Ueberzeugung, dass er keinen Glauben verdiene, was er auch versprechen und zugestehen möge. Als es endlich zum Ausbruche des lang genährten Hasses zwischen Cavalieren und Rundköpfen gekommen war, betrachtete das Parlament den Krieg doch zunächst nicht als gegen den König selbst, sondern als gegen die Malignanten in seiner Umgebung gerichtet. Baxter ist auch hierin die Stimme des gesammten Puritanismus[1]: »Ich war stets der Ueberzeugung, dass die, welche den Zwiespalt zwischen dem Könige und dem Parlamente stifteten, die Verräther seien (als welche der König die Anhänger des Parlamentes bezeichnete), und dass dieser Zwiespalt zur Auflösung des Regimentes führe; dass die Auctorität und die Person des Königes unverletzlich sei, da er keinen Höheren über sich, also auch keinen Richter habe; aber ich begünstigte die Sache des Parlamentes, weil es sich dazu bekannte, die Verbrecher zur gerechten Verantwortung zu ziehen, und die Person und das Regiment des Königes zu erhalten durch die Verbindung mit

and the interest of their religion were the causes in so much, that, when the rumour of a plot was occasioned at London, the poor people, all the countries over, were ready either to run to arms, or hide themselves, thinking, that the papists were ready to rise and cut their throats; and when they saw the English Papists join with the king against the Parliament, it was the greatest thing that ever alienated them from the king.

1) Baxter, Life I, 26—40.

seinem Parlamente«. Zu einem solchen Kampfe aber habe die Nothwehr des Landes für sein Recht und seine Gesetze gedrängt, eine Nothwehr, in der Baxter ein Gebot des Naturrechtes und des Sittengesetzes, der Liebe und der Schrift erkennt: »*because the law of nature and charity requireth the defence of ourselves, posterity and country, and because scripture requireth the same*«[1].

2. Der ursprüngliche englische Puritanismus, der zunächst den Kampf gegen König und Episcopat aufnahm, hatte durchaus nicht von vornherein ein ausgeprägtes, kirchliches Verfassungssystem; für ihn handelte es sich zunächst nur um den Gegensatz gegen die bischöfliche Kirche. Erst als seit dem Beginne des Kampfes von Schottland her der Presbyterianismus, von Holland und Neu-England her der Independentismus eindrangen, traten jene Parteientwicklungen ein, von denen unsre Darstellung hernach handeln wird. Aber keineswegs war, wie die gewöhnliche Behauptung ist, gleich von vornherein die Presbyterialverfassung der continentalen reformirten Kirchen oder die der Schottischen, das Ziel des puritanischen England. In den Grundzügen der kirchlichen Constitution, die im Juli 1641 von dem Hause der Gemeinen votirt wurde, der ersten, die überhaupt im Kampfe gegen die Bischöfe hervortrat[2], nimmt man durchaus nicht eine entschieden presbyterianische Richtung wahr; von dem wesentlichsten Merkmale derselben, der eifrigen Kirchenzucht, ist keine Rede. Nach diesem Entwurfe sollte jede Grafschaft als Eine Diöcese gelten, in ihr ein, das erste Mal vom Parlamente zu ernennendes, später sich selbst ergänzendes Presbyterium von zwölf Geistlichen gebildet werden. Aus drei, von ihnen

---

1) Baxter, Life III, 11, vgl. I, 90: we have judged the Parliament's war to be lawful and necessary, to save themselves and us from the Irish and their adherents, and to punish delinquents in a course of law.

2) The order and form for church government by Bishops and the Clergy of this kingdom. Voted in the House of Commons, on Friday Juli 16. 1641.

vorzuschlagenden Candidaten ernennt der König den stehenden Präsidenten dieses Presbyteriums, dem der Titel Bischof belassen wird, wenn auch in einer gegen jede bisherige wesentlich veränderten, rein geistlichen Superintendentenstellung; seine Rechte sind Ordination, Suspension, Excommunication, doch ist er in der Ausübung dieser Rechte an die Zustimmung der Majorität seines Presbyteriums gebunden. Jährlich sollen Diöcesansynoden, alle drei Jahre eine Nationalsynode gehalten werden; zu beiden haben nur Geistliche Zutritt; die Beschlüsse der letzteren bedürfen der Zustimmung des Parlamentes. Diesen Vorschlägen ist nur der Gegensatz gegen das Episcopalsystem, andererseits die Tendenz des Parlamentes, die kirchlichen Angelegenheiten von seiner Zustimmung abhängig zu machen, aufgeprägt. Aber die Dinge gingen ihren Gang.

Auf die Hinrichtung Strafford's (im Mai 1641) war eine kurze Ruhezeit gefolgt. Im August 1641 unternahm Karl die Reise nach Edinburgh; aber nur zu bald wurde es klar, »der von Gnade strahlende König sammle in aller Stille Actenstücke, welche das Verderben seiner Feinde in beiden Reichen herbeiführen sollten«. Es kamen die Tage der grossen Remonstranz; dann jener 4. Januar 1642, wo der König, nach dem misslungenen Versuche der Gefangennahme der fünf Mitglieder, vom Parlamente den Ruf »Privilegium« hören musste, und die Garden, mit denen er gekommen war, an ihre Schwerter schlugen und die Pistolen erhoben. Noch bevor der Krieg zwischen dem Könige und dem Parlamentsheere begann, war das Episcopat gefallen.

Denn am 14. Februar desselben Jahres hatte die Bill beider Häuser des Parlamentes, welche Erzbischöfe und Bischöfe vom Oberhause, vom Staatsrathe, wie von jeder anderen amtlichen Stellung im Staate ausschloss, die ertrotzte königliche Unterschrift erhalten. Die bischöfliche Verfassung der anglicanischen Kirche war damit beseitigt. Die Verfassung, die an ihre Stelle zu treten bestimmt war, sollte ihren Ursprung

nicht, wie jene, in der Machtvollkommenheit eines Königes, sondern in dem Willen eines Parlamentes haben; die Gesinnungen des Volkes mussten in ihr ihren Ausdruck finden. Bei der eifrigen Theilnahme, die alsbald die Schotten für die Sache des englischen Parlamentes bewiesen, bei ihrem Einflusse auf die ursprünglich und zuerst die Bewegung beherrschenden Kreise schien es, als ob durch sie jetzt ihr streng calvinischer Presbyterianismus den Sieg davon tragen sollte. Die Westminster-Synode, die im Juli 1643 zusammentrat, ward zur Feststellung einer entsprechenden Verfassung berufen. Da aber machte sich dem Presbyterianismus gegenüber die Richtung geltend, welche seine bisherigen, anscheinenden Erfolge zu überholen bestimmt war, der Independentismus. Der Wettkampf, den mit dem Jahre 1643 Presbyterianismus und Independentismus mit einander aufnahmen, bildet das erste Stadium der reformatorischen Kämpfe der Periode.

3. Bis zum Beginne der Revolution hatte der Independentismus wenig Boden in England gewonnen. Er galt als amerikanische Religion, als »*New England way*«, nach Baillie's Ausdrucke; und als 1641 das Parlament zum ersten Male Kenntniss von ihm nahm, verwechselte es ihn noch mit dem Anabaptismus. Es war nur eine kleine Gemeinde in London, sechszig bis siebzig Genossen, die sich Sonntags in einem Privathause versammelten; hier waren sie von den wachsamen Kirchenvorstehern der Parochie überrascht und dem Hause der Lords zur Bestrafung angezeigt worden. Erst als bei dem Zusammentritte des langen Parlamentes und nach der Hinrichtung Strafford's die vor der Sternkammer und der hohen Commission Geflüchteten von allen Seiten in das Vaterland zurückkehrten, und die Nonconformisten, deren Zahl unter dem Drucke der letzten Jahre fast verschwindend klein gewesen, nach vielen Tausenden gezählt werden mussten[1], da wandte sich auch der Independentismus der Heimath

1) Lord Brooke, der im ersten Jahre des Bürgerkrieges, und als eines seiner erlauchtesten Opfer bei dem Angriffe auf den Kirchhof zu

zu. Von Arnheim, wo Goodwin und Nye, von Rotterdam, wo Simpson, Bridge und Burroughs, seine anerkannten Häupter, Zuflucht gefunden hatten, von den Colonien jenseits des Meeres kamen Schaaren seiner Anhänger unter jenen Führern herüber. Bald waren sie in London so zahlreich, dass nicht lange hernach die Presbyterianer klagten, ganz Holland scheine über den Canal gewandert. Doch hatten diese nicht gleich in der ersten Zeit den Gegensatz nach seiner ganzen Bedeutung erkannt. Wir erfahren von Baxter, dass er, und viele Andere mit ihm, vor Burton's Protestation gegen die Verfassungsideen des Parlamentes[1] gar nicht gewusst hätten, was Independentismus sei. Sah man auf die im Allgemeinen doch geistesarme Entwicklung des Congregationalismus in Amerika, so konnte man wohl das Ganze nur als einen äusserlichen Verfassungsstreit ohne tiefere Bedeutung betrachten. Darum war es auch der Kampf gegen die Bischöfe als die gemeinsamen Gegner, der die Presbyterianer zuerst mit den Independenten verband. Man war voll des Lobes ihres Eifers und ihrer Zuverlässigkeit; man stehe mit ihnen auf dem besten Fusse; über Alles, worin man verschieden denke, sei man übereingekommen, zu schweigen, bis man die Bischöfe los sei; danach werde man sich schon zu gegenseitiger Befriedigung verständigen. Die Differenz, glaubte man, betreffe nur das grössere oder geringere Recht, das man Presbyterien und Synoden einräume[2]; nichts wäre beklagenswerther, als wenn die Verschiedenheiten nicht ausge-

---

Lichfield fiel, sagt in seinem: discourse opening the nature of that Episcopacy, which is exercised in England. 1641: we all know, that within these ten years, all the Nonconformists in England could not amount to more than one or two hundred; and now, how many thousands there be — yea of such, that rise one pin higher than old nonconformity, themselves, perhaps, know much better than I.

1) Henry Burton, the Protestation Protested etc. 1644.

2) Baillie, Letters I, 311, 15. März 1641: our only considerable difference is about the jurisdiction of Synods and presbyteries.

glichen werden könnten[1]. Aber als Laud in den Tower gebracht, und die Episcopalkirche gestürzt war, traten die inneren Widersprüche in den Bestrebungen der beiden bisher verbundenen Parteien mit grösserer Klarheit und schroffer hervor. Es währt nur kurze Zeit, so sehen wir schon die Federn der Presbyterianer in Gift getaucht, wenn die Rede auf ihre früheren Gefährten kommt[2]; und nicht ohne Grund: gerade die Besten wandten sich von den Presbyterianern zu diesen, und an Eifer thaten es die Independenten bald allen Anderen zuvor. Sie waren es, welche durch ihre Freunde im Parlamente mit aller Kraft die Berufung einer Synode zu hindern versuchten. In der trotzdem und überwiegend aus Presbyterianern gebildeten Versammlung im Westminster hatten sie unter 151 nur über zehn bis elf Stimmen zu verfügen; unter ihnen jedoch ihre Führer: Thomas Godwin, Philipp Nye, Jeremias Burroughs, William Bridge, Carter, Sydrach Simpson, Caryll, Philipps, Sterry[3]; diese wichen in keinem Stücke. Die Gegner bewunderten ebenso die Beredtsamkeit und Lebendigkeit der Männer, den Reichthum ihres gelehrten Wissens, wie sie über ihre unbeugsame Hartnäckigkeit entrüstet waren, welche über die scheinbar geringfügigsten Dinge wochenlange Debatten nothwendig machte. »Sie sprechen viel und ausserordentlich gut«, berichtet Baillie; »aber wir müssen uns um jeden Zoll breit Landes mit ihnen schlagen«[4]. Man forderte sie auf, einen eignen Verfassungsentwurf einzu-

---

1) Baillie, Letters a. O. it were all the pities in the world, that we and they should differ in any thing.

2) Unter Anderen Edwards, Reasons against the Independent government of Particular Congregations 1642. Satan is now transforming himself from an angel of darkness into an angel of light. — Independency will bring again what now it would cast out; namely libertinism, profaneness, errors etc.

3) Godwin, Bridge, Simpson und Burroughs, vor ihrer Flucht nach Holland Fellows in Cambridge, Nye, in Oxford gebildet, nehmen die erste Stelle ein.

4) Rudloff, d. Westminsters., in Niedner's Z. f. h. Th. 1850 p. 238 ff. vgl. Baillie, Letters, II, 110.

bringen[1]; aber vergeblich. Denn ihre Gedanken waren weit über die engen Gränzen kirchlicher Verfassungsfragen vorgeschritten; es war nur ihr nächster, aber nicht mehr ihr vornehmster Zweck, die Einsetzung und Herrschaft des Presbyterianismus zu verhindern. Es liegt uns jetzt ob, darzustellen, in wie weit ihnen dies gelang, und die Ursachen aufzuweisen, die allein in England diejenige Gestaltung kirchlichen Lebens verhinderten, welche in allen anderen Ländern reformirten Bekenntnisses der Beseitigung der Hierarchie gefolgt, und in der Schweiz, in Holland und Schottland die herrschende war. Diese Ursachen werfen ein klares Licht auf den Fortschritt der Reformationsgedanken, den England in jener Zeit gethan hat.

4. Ueberblicken wir zuerst die presbyterianischen Bestrebungen. An die Stelle des Common Prayer Book wurde im Januar 1645 eine neue Gottesdienstordnung gesetzt, die doch nur theilweisen Eingang fand[2]. Schon vorher, im November 1644 hatte die Synode dem Parlamente ihren Verfassungsentwurf überreicht, der streng presbyteriale Grundsätze enthielt[3]. In allen Pfarrgemeinden von England und Wales ist ein Collegium von Aeltesten einzurichten; bei neu zu begründenden Presbyterien sollen die Mitglieder von dem Geistlichen unter dem Beirathe von Männern, die sich durch sittlichen Ernst, Frömmigkeit und gesundes Urtheil auszeichnen, der Gemeinde vorgeschlagen und von dieser be-

1) Baillie, 25 Apr. 1645: The Independents, these six weeks, have not much troubled the assembly, for after we had been a long time troubled with their opposition to all things, it was found meet to put them to declare their mind positively what they would be at. 4 Mai: Every day this month we have been expecting their positive tenets, but as yet we have heard nothing of them. 5 Sept.: The Independents and sects are quiet enjoying peaceably all their desires, and increasing daily their party. They speak no more of bringing their model in the assembly.

2) Ueber dieses Directory vom 3. Jan. 1645 siehe hernach Cap. XI.

3) The Platform of the Presbyterian government with the form of Church-worship. Published by Authority. Lond. 1644. Uebers. bei Sack, K. v. Schottl. II, 192—215. Ungenaues Resumé bei Lechler, G. d. Presbyt.- u. Synodalvfssng s. d. Ref. 1854. p. 186.

stätigt werden; spätere Ergänzung der Aeltestencollegien geschieht durch Cooptation. Zu den monatlichen Klassenversammlungen hat jedes Presbyterium einen Geistlichen und zwei oder mehrere Aeltesten zu entsenden; in entsprechender Weise sind von den Klassenversammlungen die halbjährlichen Provinzialsynoden und von diesen die jährlichen Nationalsynoden zu beschicken. — Aber es währte über ein halbes Jahr, ehe auch nur die ersten Schritte zur Durchführung dieser Verfassung geschahen. »Gott sei Dank«, schreibt Baillie im Juli 1645[1], »dass wenigstens in London die Geistlichkeit dafür gewonnen ist; Burton und Godwin, die einzigen Independenten in derselben, sind vom Parlamente ihrer Stellen entsetzt«. Doch schon im October sieht er zahllose Hindernisse sich erheben; es müsse wohl ein göttliches Werk sein, dem so von Allen widersprochen werde. Die Synode hat allen Muth verloren; ihre Vorschläge muss sie vom Parlamente verachtet sehen[2]. Endlich erliess dies am 14. März 1646 eine Verordnung zur Wahl von Presbyterien. Protestirte man auch dagegen, dass für die Beschlüsse und Censuren der Provinzial- und Nationalsynoden das Parlament die letzte Instanz bilden sollte, so waren doch wenigstens die Grundlagen und Anfänge presbyterialen Regimentes gegeben. An einem Julisonntage wählten die zwölf Parochien von London ihre Aeltesten. Die City ist voll Freude und Einmüthigkeit, meinten die Schotten; hier und im ganzen Lande wächst die Liebe zu unsrer Nation[3]. Aber von den zwei und funfzig Grafschaften von England und Wales folgten nur zwei dem von der Hauptstadt gegebenen Beispiele, Lancashire und Middle Essex; dass die anderen zurückblieben, schrieb man der Nachlässigkeit der Geistlichen, der Gleichgültigkeit der Landgentry zu; man dachte auch wohl an englische Nationalfeindschaft gegen

1) Letters, 8 Juli 1645.

2) Letters, 14 Oct. 1645: we have great difficulties on all hands; — am selben Tage an George Young: The assembly is much discouraged: they find their advice altogether slighted.

3) Baillie, Letters, 14 Juli 1645.

fremde, vornehmlich schottische Einrichtungen. Ohne Erfolg blieb auch der freilich nur durch sehr geringe Mehrheit[1] herbeigeführte Parlamentsbeschluss vom 13. October 1647, der eine, allerdings nur provisorische Einführung der Presbyterialverfassung binnen eines Jahres empfahl: die Macht war an den Independentismus übergegangen.

5. Welches aber sind die inneren Gründe, aus denen der Presbyterianismus unterlag? Die Presbyterianer zählten zu den Ihrigen eine Reihe von Männern, deren Namen noch gegenwärtig und weit über Englands Gränzen hinaus einen guten Klang besitzen. Man darf nur an Howe, einen der gewaltigsten Volksprediger, den England in jenen Tagen besass, erinnern; an Marshall, an Calamy, ihre gelehrten Führer in der Westminstersynode, u. a.[2]. Im Parlamentsheere waren beim Beginne des Krieges presbyterianische Feldprediger bei jedem Regimente thätig; mit dem Regimente des Grafen Essex zog eine Zeit lang auch Stephan Marshall. In ihren Häusern war noch immer strenge Zucht und viel Uebung in kirchlich frommer Sitte heimisch: Feier des Sabbaths in alttestamentlicher Strenge; jeden Morgen und Abend Gebet, Bibellesen und Psalmengesang; wer davon sich ausschloss, war von der Familie ausgeschlossen. Aber es waren dies nur private Tugenden, die nicht die Partei als solche in ihrer öffentlichen Stellung und Wirksamkeit charakterisiren. Vielmehr nehmen wir in dieser, nachdem es ihr gelungen war, die bischöfliche Hierarchie zu stürzen und auf kurze Zeit an ihre Stelle zu treten, alle Zeichen des eingetretenen inneren Verfalles wahr. Beim Beginne des langen Parlamentes hatten viele und die bedeutendsten seiner Mitglieder zu ihr gehört; Pym, Hollis, Hampden waren auch ihre Häupter.

1) Der Minorität, welche die Presbyterialverfassung nur für 3 Jahre gültig sein lassen wollte, fehlten nur 3 Stimmen, um Majorität zu werden; der Beschluss des Hauses bestimmte die Gültigkeit der Verfassung bis zum Ende des nächsten Parlamentes.

2) Die Namen ihrer bedeutendsten Vertreter in der Synode bei Fuller, III, 446.

Aber die Folge davon war, dass, wer während des Krieges zwischen König und Parlament Amt oder Stellung erlangen, wer sein Glück machen wollte, sich den Presbyterianern anschloss; und die Memoiren der Zeit sind voll von Beispielen significanter Heuchelei, die ihre unduldsame Herschsucht hervorrief. Mrs. Hutchinson erzählt uns mit entrüstetem Unwillen, wie nachlässig man dann gegen diese Ueberläufer und ihre heimlichen Sünden verfuhr; man durfte sich nicht wundern, wenn solche falschen Brüder zur Zeit der Restauration die bezahlten Verräther wurden. — Denselben Missbräuchen, um derentwillen sie früher die Prälaten als antichristlich bekämpft hatten, verfielen jetzt die Presbyterianer. Die vorher am eifrigsten gegen Pfründenjagd gepredigt hatten, wissen sich, als das Parlament 1643 eine grosse Zahl anstössiger episcopaler Geistlichen abgesetzt hatte, sehr bequem in deren Stellen einzurichten; sie sind Pluralisten und Nichtresidenten, wie jene. Zahlreiche Stimmen werden gegen sie laut: ihr Einkommen sei das von Cardinälen, ihr Leben nicht minder; die Armen ihrer Gemeinden sind auf die Almosen von Fremden angewiesen[1]. Auch in Milton's gewaltiger Rede vernehmen wir dieselbe Anklage[2]. Ein sehr enger Gesichtskreis ist es, in den die meisten gebannt erscheinen: eine vaste, doch nur auf die Controverspunkte mit Katholiken, Armini-

---

1) The Declaration of the officers of the garrison of Hull 1649: Some of them who have preached against Pluralities, have annual salaries amounting almost to 1000 l. per annum... the Church Revenues have been parcelled forth into such large portions as might enable them to maintain the pride and luxury of Cardinals, whilst their forsaken and fleeced flocks are forced to attend the alms of others .... such lackwings are the Cankerworms of our souls.

2) Defensio secunda pro populo Anglicano. 1654: graves profecto auctores et sinceri qui paulo ante ex iisdem pulpitis contra Pluralistas et Nonresidentes strepitu horribili detonabant, paullo post raptis hic sibi ternis, illic quaternis sacerdotiis Praelatorum, quos tonando abegerant, atque inde non residentes necassario facti, eodem ipsi crimine tenebantur, in quod detonabant: neque ullus adhuc pudor: nunc in vendicandis sibi decimis toti sunt.

anern und Independenten eingerichtete Gelehrsamkeit, befangenste Exegese und zelotische Polemik sind die Kennzeichen ihrer weitschweifigen Diatriben, die den Leser unglaublich ermüden[1]. Nehmen wir dazu noch eine fast pharisäische Veräusserlichung des christlichen Lebens, wodurch Dinge von gar keinem Werthe zu Hauptkennzeichen der Gottseligkeit gemacht wurden: jene bald darauf so vielfach wenn auch oft mit Unrecht als »cant« bespöttelte Sprache, das rund um den Kopf kurz abgeschnittene Haar u. dgl.[2], so haben wir in dem Gesagten die Summe aller Anklagen persönlicher Art, der die Presbyterianer erlagen.

Ueber Sieg und Niederlage geschichtlicher Mächte entscheiden aber weit weniger solche persönlichen Verhältnisse, als die Beziehungen der von ihnen vertretenen Ideen zu den Gesammttendenzen ihres Volkes und ihrer Zeit. Der Grundgedanke des Presbyterianismus war die Aufrichtung des »kingdom of Christ«, als einer Theokratie nach dem alttestamentlichen Vorbilde. Seine Forderung einer Umgestaltung von Staat und Kirche nach der alleinigen Richtschnur des göttlichen Wortes hatte aber in Wahrheit keinen anderen Inhalt, als die Gründung der Herrschaft einer geistlichen Aristokratie, und zwar nach »göttlichem Rechte«. Viel fester, viel unmittelbarer in das Leben eingreifend, in viel stärkerem Maasse seine freie Bewegung fesselnd, als die des Episcopalismus,

1) Burnet's zum Theil treffende Charakteristik finde hier eine Stelle, hist. of his own time I, 46: They were men all of a sort; they affected great sublimities in devotion ... they took much pains among their people to maintain their authority: something of Hebrew and very little Greek; books of controversy with Papists, but above all with the Arminians was the height of their study.

2) Mrs. Hutchinson in Guizot, collect. X, 233: ils faisaient couper leurs cheveux tous ras et rond autour de la tête, laissant seulement une qualité de petits points, ce qui leur donnait un air passablement ridicule. Als sie das schöne lange Haar ihres Gatten, eines Obersten der Parlamentsarmee, vor dem Scheermesser gerettet hatte, wurde dieser von den Presbyterianern nicht mehr als »Christ« anerkannt. Man ersieht aus Edwards und Bastwick, mit welchem rigoristischen Ernste solche Dinge behandelt wurden.

waren die Bande, welche der Presbyterianismus dem Volke zudachte. Nach jener Kirchenverfassung vom Jahre 1644 war jedem Pastor und Aeltesten in seinem Kirchspiele ein Quartier angewiesen, dessen Familien er zu besuchen, ihr Leben zu prüfen hatte, ob sie würdig des Evangeliums wandelten; in wöchentlichen Sitzungen des Aeltestencollegiums sollten die Ergebnisse dieser Besuche besprochen werden. Dazu die häufigen Catechisationen mit den Erwachsenen an Wochentagen, die Verpflichtung einer strengen Examination aller Gemeindeglieder ohne Ausnahme vor jedem Abendmahle, endlich die sehr ausgebildete Bussdisciplin mit ihren beschämenden und entehrenden öffentlichen Strafen, wie sie in der schottischen Kirche bestand und dort schon Manchen von ihr Betroffenen zu Handlungen der bittersten Verzweiflung getrieben hatte: das alles waren Stützpunkte einer geistlichen Macht, wie sie grösser von den Bischöfen weder besessen noch erstrebt worden war. Bald sehen wir daher auch in London eine scharfe Opposition erwachsen. Man weist auf den Widerwillen hin, der in Schottland selbst gegen jene Kirchenzucht vorwalte. Man erinnert die Insassen der City an die Interessen, welche mit den religiösen bei den Engländern zu allen Zeiten concurrirten; an die Gefahren, welche dem Handel und allen kaufmännischen Gewohnheiten von einer solchen Sittenaufsicht drohten[1]. Man gestattet nur widerwillig dem Fremden, wenn er auch geistlichen Charakter trägt, den Zutritt in das Heiligthum englischer Sitte, in das Leben des Hauses, und fürchtet in der gefahrvollen Zeit schlimmen

1) The case of the kingdom stated, according to the proper interests of the several Parties engaged, 1647: Where then will freedom be in a corrupt Presbytery, when Citizens shall not dare to dispose of their own estates, nor wear clothes as they please, nor manage their trades to fructify »per cent.«, nor use a hundred other fine feats without a friend in the Eldership? ... all men must be irrefragably subject to their pleasure in all their dealings or else be delivered up to the devil forsooth, by Excommunication.

Missbrauch eines solchen Familienverkehrs[1]. Auch der Umstand vermochte bei dem Volke nicht eine günstigere Stimmung für jene Bestrebungen hervorzurufen, dass im Unterschiede von dem streng clerikalen Charakter der bischöflichen Herrschaft auf allen Stufen der presbyterialen Verfassung das Laienelement vertreten und den Aeltesten auch den Geistlichen gegenüber eine ausgedehnte Befugniss der Aufsicht und Strafe eingeräumt war: diese Presbyter erscheinen doch nur als Helfer und Stützen des geistlichen Amtes, welches der Mittelpunkt und die leitende Kraft des Ganzen ist. — Und alle diese Institutionen »iure divino«. Also derselbe Anspruch, welcher an die tief verhasste Parole eines Strafford und Laud erinnerte, welcher für die absolutistischen Bestrebungen der Stuarts, für die gewaltthätige Hierarchie der Bischöfe zur Rechtfertigung oder zum Vorwande hatten dienen müssen: dieselbe Theorie sollte jetzt zur Stütze einer neuen Hierarchie werden. Der Gegensatz gegen diese Behauptung einer göttlichen Auctorität war für das Parlament einer der entscheidendsten Gründe gewesen, aus denen es den zu errichtenden Presbyterien und Synoden die beanspruchte Unabhängigkeit nicht gewähren wollte. Man ersieht dies aus den neun Fragen, welche es nach jenem ersten Erlasse zur Herstellung einer Presbyterialverfassung der Westminsterversammlung vorlegte: sie haben alle die Leugnung jenes ius divinum zu ihrem Hintergrunde[2]. Welche Anschauungen

1) The charity of Church-Men. Lond. 1649: Let every good man consider, whether their mixing with other men, under the notion of friends, their getting into familiar acquaintance, eating and drinking together, be not like Judas, kissing our saviour, and in effect the dissolving of all society and friendship.

2) Questions propounded to the Assembly of Divines, by the house of Commons, April 1646: touching the point of »Jus divinum« in the matter of church government; bei Hanbury III, 312 z. B.: whether all the members of the said Elderships are jure divino; dieselbe Frage in Bezug auf die höheren Stufen; ferner: is there any thing contained in the word of God, that the supreme magistrate in a christian state may not judge what are the »notorious and scandalous offences« and the manner of suspension for the same?

aber im Volke und vornehmlich bei den Independenten einer solchen Theorie entgegenstanden, in wiefern dieselben jenen Fortschritt reformatorischer Gedanken bekunden und dem wahren Charakter der ganzen Bewegung der Zeit entsprechen, wird alsbald dargethan werden. Nur sei schon hier bemerkt, wie zahlreich die Stimmen sind, welche sich gegen die aus solchen Vordersätzen mit Nothwendigkeit folgende Consequenz, gegen die Forderung einer streng durchgeführten Einheit und Uniformität der Verfassung erheben. Der Presbyterianismus verwarf von vornherein alle Mannichfaltigkeit kirchlichen Lebens; jede Abweichung von seiner Form, jeder Widerspruch gegen dieselbe galt als Schisma und Häresie, die unterdrückt werden mussten. »Gott hat«, sagte man, »im alten Testamente keine Duldung verschiedener Religionen oder Ordnungen gestattet, und das neue Testament verlangt dieselbe Einheit unter den Christen, wie das alte unter den Juden«. Diese Unduldsamkeit, welche mit der in Dingen der Lehre Hand in Hand ging: — Gott solle nicht mehr ihr Gott sein, wenn er sie nicht von allen Secten befreie, sagten die Schotten und verbrannten Hexen in Schaaren[1] — der Versuch, durch mannichfaltige Strafen mit Zwang das Land zum Glauben zu bringen, rief allgemeinen Widerspruch hervor. Geistige Waffen und Wege seien die einzigen, welche die Religion kenne[2], und immer fester stellt sich in dieser Zeit, in

---

1) Raumer, Gesch. Eur. s. d. Ende des 15. Jahrh. V, 295, cf. 143. »Wessen Soldatenherz erschrickt nicht, soll Marshall inmitten des Bürgerkrieges gepredigt haben, bei dem Gedanken, in einer eroberten Stadt die Köpfe der Kinder an den Mauern einzuschlagen. Geschieht aber dies Werk, um Gottes Kirche an Babylon zu rächen, so ist der ein gottgesegneter Mann, welcher die Kleinen ergreift und an den Steinen zerschmettert«. — Sie wollten die Ketzer mit Verbannung und Tod bestrafen; ihre Grundsätze sprechen sich in dem Worte einer ihrer Flugschriften aus: »a toleration would be the putting of a sword into a madman's hand; a cup of poyson into the hand of a child«.

2) The Scots beaten with their own weapons. Lond. 1647: The leavying of religion out of the Bills is a great terrour in their apprehension; for as much as it ought to be handled in the first place,

der aus dem Kampfe für die verfassungsmässigen Rechte Riesengedanken jeglicher Freiheit erwuchsen, das Urtheil, dieser Presbyterianismus habe keinen Zweck, als den, »to force the freeborn subjects of England contrary to their Fundamental laws«[1]. An dem Bewusstsein dieses Widerspruches ihrer Bestrebungen zu dem englischen Volksgeiste scheint es auch den Presbyterianern in Westminster nicht gefehlt zu haben. Wenigstens sehen wir sie sich aller Orten nach Helfern umschauen. Gegen Ende des Jahres 1643 hatte eine Baptisten-Petition aus Amsterdam für Glaubensfreiheit heftige Debatten hervorgerufen: wie eifrig suchte da Baillie von den holländischen Reformirten für die Synode »a grave and weighty admonition«, dass sie alle Ketzereien, vor allem den Independentismus unterdrücken möge, zu erlangen[2], und welche Anstrengungen machte man die nächsten Jahre hindurch, um von den Glaubensgenossen in Genf, Bern, Leyden, in Frankreich und Deutschland amtliche oder Privatschreiben an die Synode zu erhalten, zu gleichem Zwecke. Die ganze reformirte Kirche in Europa wird für den Presbyterianismus aufgeboten[3]; es betrübte ihn tief, dass nur in Seeland und in Hessen die Bitten Erfolg hatten: er blieb auf seine eigene Kraft angewiesen. Und diese hatte ihren Stützpunkt bald

---

which is easily granted, so it be contested for by spiritual weapons and settled by spiritual means, but it is not compelling the outward man and imposing civil mulcts and penalties, neither doth the power of religion consist in a rigid persecuting Presbytery, which is the reformation these men would have.

1) Truth's discovery of a black Cloud in the North. 1646. p. 6.

2) Letters, 1 Jan. 1644.

3) Charakteristisch Baillie, Letters, II, 180 (Mai 1644): I conceive it very expedient, that you write to some of the ministers of Paris, Geneva and Bern, the true estate of our affairs . . . If nothing dare be written in public by the French, see if they will write their mind for our encouragement to any private friend, here or in Holland. You would write for the same purpose to Moulin in Sedan, and Spanheim in Leyden. It were good, if they write, that their Letters were conceived in the greatest names they could procure u. s. w.

nach dem Ausbruche des Krieges nicht mehr im Parlamente, das nur mit geringer Mehrheit und mit halbem Willen auf seine Intentionen einging: auf den schottischen Waffen ruhten die Hoffnungen der Presbyterianer. Diese Verbindung war von eingreifenden Folgen.

6. England und Schottland waren im Anfange der Revolution gegenüber dem hierarchisch-royalistischen Systeme Karl's des Ersten durch eine gewisse Gemeinschaft der religiösen und der politischen, sowohl der parlamentarischen wie der aristokratischen Interessen verbunden [1], wenn auch bestimmte Verabredungen und Verträge zwischen den Nonconformisten der beiden Königreiche nicht nachgewiesen werden können [2]. Die Schotten, als sie sich gegen den, durch das kanonische Buch und die Liturgie vom Jahre 1636 gemachten Versuch, an die Stelle der presbyterialen Verfassung und des gesammten bisherigen Gottesdienstes ihrer Landeskirche die Episcopalverfassung der englischen Kirche mit allen zelotischen Extremen der Laud'schen Doctrinen zu setzen, erhoben, und dann, 1638, den Covenant vom März 1581 erneuten und die Waffen gegen den König ergriffen, betrachteten von Anfang an ihre Sache als die des englischen Volkes. Dass weder Versprechung noch Drohung ein nur zu diesem Zwecke berufenes Parlament habe bewegen können, Subsidien zum Kriege gegen sie zu bewilligen, sagen die Schotten in der Erklärung, die sie vor dem Uebergange über den Fluss, der Englands Gränze bildet, erliessen, das sei ihre beste Vertheidigung. Der Sinn beider Königreiche gehe nur auf Ein Ziel, auf die Erhaltung der wahren Religion und der gerechten Freiheiten der Unterthanen [3]). Andererseits begrüssten auch,

---

1) Auf diese Seite des schottischen Kampfes gegen die Bischöfe, der zugleich ein Kampf des Adels war »für seinen Besitz und seine Jurisdiction, hauptsächlich aber für seinen Antheil an der Staatsgewalt, der an die geistlichen Herren übergehen zu wollen schien«, hat Ranke aufmerksam gemacht, E. G. 2, 252 ff.

2) Ranke, E. G. 2, 305. 420. 3) Ranke, E. G. 2, 401.

die Puritaner in England den Einbruch der Schotten, ihre Besitzergreifung von Newcastle wie eine Verheissung eigenen Sieges. Zum Kriege gegen die Schotten fehlten dem Könige die Mittel; er war zu einem Waffenstillstande gezwungen, der ihr Heer auf englischem Boden beliess. Als der Bürgerkrieg ausgebrochen, bewarben sich König und Parlament um das schottische Heer. Im August 1643 schloss dieses seinen Covenant mit dem englischen Parlamente, dessen Hauptzweck die Aufrichtung ihrer Kirchenverfassung in England war[1]. Auf dieses Heer nun stützte sich der Presbyterianismus, der in Westminster tagte, je mehr aus den Gründen, die wir bisher dargelegt haben, die Abneigung gegen die presbyterianische Hierarchie sich steigerte, und je mehr die Institutionen, welche, wie oben gezeigt, für den englischen Puritanismus in seiner Entwicklungszeit keineswegs in erster Linie gestanden noch als Hauptsachen gegolten hatten, fast nur noch von Einer Klasse der Gesellschaft erstrebt wurden, der Geistlichkeit, während die grosse Mehrheit des Volkes sich dagegen sträubte[2]. Baillie's Briefe sind dafür unwillkürliche, unverdächtige Zeugen. Man wolle, schreibt er einmal, über die streitigen Punkte mit den Independenten nicht mehr disputiren; würde nur die schottische Armee erst vorrücken, so würde diese die Gründe schon verstärken[3]. Aber da ward, als nach Essex' Unfällen Cromwell seine vierzehn Schwadronen zusammengerufen hatte, die Schlacht bei Marston Moor[4] geschlagen, und ein Sieg über die Königlichen davongetragen, wie er seit dem Beginne des Krieges nicht erfochten war. Die Schotten hatten im Centrum, das parlamentarische Heer auf dem rechten Flügel gestanden, Cromwell's Cuiras-

1) Baillie, Letters, 17 Novbr. 1643.

2) »Mr. Henderson's hopes are not great of the Assembly's conformity to us, before our army be in England«. Baillie, Letters II, 111.

3) Baillie, Letters II, 111: till it please God to advance our army, which we expect will much assist our arguments.

4) 8. Juli 1644.

siere auf dem linken; der rechte Flügel und das Centrum ward in die Flucht geschlagen: Cromwell war es, vor dem Pfalzgraf Ruprecht's Söldner »wie Spreu vor dem Winde« zerstoben. Als der Ruhm des Independentenheeres in London verbreitet ward, wagten die Schotten zuerst kaum ihr Haupt zu erheben[1]: auf diesem Schlachtfelde erlitt der Presbyterianismus seine erste Niederlage. Bald war diesem nichts verhasster, als jenes Heer, sein gefährlichster Feind. Cromwell, hiess es schon am Anfange dieses Jahres, wolle die Westminstersynode sprengen; sein Hass gegen die schottische Kirche habe ihn zu jenem Angriffe im Hause der Commons auf den Earl of Manchester, als ob dessen presbyterianische Friedensgelüste die Schuld an dem Verluste des Gefechtes zu Newbury trügen, bewogen[2]; er wolle den Covenant zerreissen; ein allgemeiner Umsturz stehe bevor[3]. Durch die Selbstverleugnungsbill wurden Häupter des Presbyterianismus, Essex und Manchester, vom Heere entfernt. »Nur ein Heer, dem der Independenten gewachsen«, rufen die Schotten aus, »und alle Wolken sollen verschwinden, wir die Herzen des Volkes wieder gewinnen und mit allen Sectirern thun nach unseres Herzens Lust. Nur sechzehn tausend Mann!«[4]. Die Schlacht

1) Baillie, Letters, 16 Juli 1644.

2) T. Carlyle, Oliver Cromwell's Letters and speeches. London 1845. 1, 200.

3) Baillie, Letters, 1 Dec. 1644: Manchester has cleared himself abundantly in the house of Lords and there has recriminated Cromwell as one, who has avowed his desire to abolish the nobility of England, who has spoken contumeliously of the Scots' intention of coming into England to establish their church-government, in which Cromwell said he would draw his sword against them; also against the assembly of divines, and has threatened to make an army of Sectaries, to extort by force, both from King and Parliament, what conditions they thought meet. 6 Dec.: This matter of Cromwell has been a high and mighty plot of the Independent party to have gotten an army for themselves under Cromwell .... of dissolving the union of the nations, of abolishing the house of Lords, of filling the city and most of the Commons with intestine wars, of setting up themselves upon the ruin of all.

4) Baillie, Letters, 25 April 1645: for no man here doubts but if once our army were in such a condition as easily, if we were diligent,

bei Naseby befestigte Cromwell's Commando; immer tiefer sanken die Hoffnungen der Schotten. »Keine Aussicht, unser Ziel zu erreichen ohne neue Recrutirung unserer Armee; dass sie uns fehlt, ist die Quelle aller unserer Verlegenheit«, berichtet ihr Deputirter in die Heimath; »der Hass der Independenten wird immer grösser, der Riss zwischen England und uns immer tiefer«[1]. Durch diesen Zwiespalt fielen auch Synoden und Presbyterien zusammen und den mühsam für sie errungenen Parlamentsbeschlüssen ward die Lebenskraft entzogen. Von jetzt an ist der Gegensatz gegen das Independentenheer das leitende Motiv des Presbyterianismus, und je mehr jenes das Königthum bedrohte, desto enger näherte sich dieser den royalistischen Ideen und Bestrebungen. Die Vorgänge jener drei inhaltschweren Jahre, 1647, welches den König in die Hände der Independenten brachte, 1648, in welchem durch den Sieg Cromwell's bei Preston der Einfluss der Schotten auf die Entwicklung der kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten Englands gebrochen, und 1649, in welchem zu Edinburg Karl der Zweite zum Könige von Grossbritannien ausgerufen und der Kampf gegen die independentische Republik vorbereitet wurde, — machten vollends die Spaltung beider Parteien unheilbar. Es ist charakteristisch, wie von diesem politischen Gegensatze auch die religiösen Anschauungen der Presbyterianer berührt wurden. Prynne, einer der vom Oberst Pride aus dem Parlamente Ge-

---

might be, all these clouds would evanish, and we would regain this people's hearts and do with all Sectaries and all things else, what we would. Vgl. den Brief vom 4. Mai.

1) Baillie, Letters, 14 Oct. 1645: The only mean to obtain this and all else we desire is our recruited army about Newark: the inlacks of that army is the earthly fountain of all our difficulties here. Vom selben Tage an Young: Some very few guide all now at their pleasure, only through the default of our army. The assembly is much discouraged: they find their advice altogether slighted; sects daily springing over all the land, without any care at all to restrain them; ... an utter dislike of our nation and driving it so high, that ways are studied, if no better may be, to break the union of the nations.

triebenen, der in seinem Histrio-Mastix den König für seine Neigung zum Theater dem Nero gleichgestellt hatte, widerrief jetzt die Schrift, um derentwillen er gebrandmarkt worden und beide Ohren verloren hatte, und wurde zum Vertheidiger der Schauspiele, nur weil diese royalistische Stücke aufführten, und das Independenheer sie verbot[1]. Vollends gegenüber den Mördern des Königs war den Presbyterianern und den Schotten, die ihn verkauft hatten, kein Ausdruck des Abscheues stark genug. Und doch hatte einst Knox, nur wenige Tage vor seinem eigenen Hingange, zur Hinrichtung seiner Königin gerathen, die vordem sprachlos vor ihm gestanden, da er ihr Gottes Gebot erklärte, abgöttischen Fürsten zu widerstehen wie Saul dem Agag und Elias den Baalspriestern[2]; und grade von den Führern der Schotten im Kampfe gegen Maria Stuart konnte Milton eine Reihe von Aussprüchen anführen, aus Knox' Trompetenstoss gegen das Weiberregiment, aus Buchanan's classischer Abhandlung de iure regni, welche die Selbsthülfe eines Volkes gegen tyrannische und gottlose Fürsten rechtfertigten. Aber das jetzt von ihnen vertheidigte »passive principle«, wie es sich unter Jacob dem Ersten in Schottland ausgebildet hatte[3], machte die Presbyterianer ohnmächtig in einer Zeit, in der Englands Boden vom Kampfe der Waffen erbebte, die nach eines Königs Haupt gezielt hatten. Wie Fairfax gegen Cromwell bald in den Schatten tritt und an öffentlicher Bedeutung verliert — in seiner bändereichen Correspondenz finden sich fast nur militärische und Familien-Angelegenheiten berührt, die öffentlichen wie die allgemeinen

---

1) »Hätte er den König vordem besser gekannt, würde er ihn nie mit dem römischen Bösewichte verglichen haben«; heisst es in seiner Retractation; Mr. Will. Prynne, his defence of stage Plays. Lond. 1649. Zum Beweise, dass »Playes are lawful things and are to be allowed as recreations for honest men«, beruft er sich jetzt auf Buchanan, Grotius u. A.; das Theater gilt ihm nun als eine Schule aller bürgerlichen Tugenden.

2) Weber, 2, 602. 658 u. ö.

3) Ranke, 2, 216: »We will rather suffer than practice«

geistigen Interessen der Zeit nur selten, — so hört auch der Presbyterianismus, zu dessen Häuptern Fairfax zählt, bald auf, ein Factor in den grossen Bewegungen der Zeit zu sein [1].

Der Presbyterianismus hatte dem englischen Geiste fremde Institutionen mit den Mitteln äusserer Gewalt begründen wollen. Aber dieser Hierarchie ausländischen Charakters, dieser Theokratie ohne Propheten fehlte das Krongut, ohne welches Reiche, die nicht von dieser Welt sind, untergehen: die Ideale, die eines Volkes Herz gewinnen. Sie waren es, die den Independenten den Sieg verschafften. Dies führt uns zum Independentismus und zur Geschichte seiner inneren Entwicklungen zurück.

---

1) Wie sehr der Presbyterianismus den anderen englischen Dissenters gegenüber zurücktritt, ergeben die Resultate des 1851 angestellten Census (Religious worship in England and Wales. p. 105). Die Summe aller presbyterianischen Kirchengebäude in England beträgt gegenwärtig nur 76, von denen beinahe zwei Drittel dem neunzehnten Jahrhunderte angehören; aus der Zeit vor 1801 nur 27; dagegen besitzen die Congregationalisten 3244 Kirchen, von denen 849 aus dem siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderte stammen. In London selbst hat die Presbyterian Church nur 2 Kirchen, mit 1180 Sitzplätzen; die Zahl aller an dem einen Sonntage, an welchem der Census vorgenommen wurde (30. März 1851), in ihren Gottesdiensten Anwesenden betrug nur c. 800 (in den 73 Kirchen der Church of England c. 35000, in den 10 der Independenten c. 8200).

Drittes Capitel.

Die Heiligen.

1. Die Fortschritte, welche der Independentismus alsbald nach seiner Uebersiedlung auf englischen Boden gemacht hatte, waren für Viele ein Gegenstand der Verwunderung. Man konnte dieselben nicht bloss der eifrig strengen Frömmigkeit zuschreiben, die an ihm auch von solchen Männern gerühmt ward, die sehr ernst prüften, ehe sie derartige Vorzüge an kirchlichen Gegnern anerkannten [1]. Selbst wo man den Zug zum Radicalen alsbald ahnte, schätzte man doch ihre bewährten Erfahrungen in den Fragen des inneren Lebens, des Gewissens und der Gnade. »Godwin's, Hooker's, Burrough's und andere Schriften handeln auf's trefflichste von der Heiligung«, meldet Baillie [2], »sie alle sind gelehrte, entschlossene, eifrige Männer, »well seen in cases of conscience.« In der Fülle und der inneren Kraft ihrer Glaubensübungen mussten die Independenten auch vor dem Gerichte des eifrigsten Puritanismus untadlig erscheinen. Besonders feierlich war ihr Abendmahl. Wo in einem Orte die Obrigkeit oder die Mehrzahl der Kirchspielgenossen derselben nicht werth erschien, wurde die Communion mitunter ein Jahr hindurch ausgesetzt; dagegen scheuten auch, um an einer »noted communion« Theil zu nehmen, eifrige Independenten meilenweite Wege nicht. Eine derartige Feier nahm dann beinahe eine ganze Woche in Anspruch. Man machte den Anfang mit

1) Baxter in seiner Selbstbiographie: Die Mehrzahl ihrer Führer waren eifrige, viele von ihnen sehr verständige, fromme Leute, wohl geeignet, der Kirche zu nützen.

2) Baillie, Letters II, 311.

einem Fasttage am Mittwoche; Gebet und Reden währten bis tief in den Nachmittag hinein; am Sonnabende darauf wurden mehrfache Vorbereitungspredigten gehalten, am Sonntage, dem eigentlichen Festtage, folgten ununterbrochen Gebet, Ansprachen und Predigten vom Morgen bis zum Abend; zwei oder drei Danksagungspredigten bildeten am Montage den Beschluss[1]. Auch die gewöhnlichen Gottesdienste hatten durch das Vorwiegen des Laienelementes etwas für ein glaubenseifriges Volk ungemein Anziehendes. Man pflegte in den ersten Jahren, wenigstens in London, zu beginnen mit feierlicher Fürbitte für den König (gegen den ja das Parlament auch dann noch nicht Krieg zu führen meinte, als der Bürgerkrieg schon alle Grafschaften des Landes ergriffen hatte), und für die gesammte Kirche. Nachdem darauf von den Doctoren (den Lehrältesten, zum Unterschiede von den Ruling-Elders) einige Abschnitte der Schrift vorgelesen, zum Theil auch ausgelegt waren, ergriff wer von den anwesenden Laien, auch wenn er nicht zur Congregation gehörte, es begehrte, das Wort, um zu lehren, zu beten und das Volk zu segnen[2]. Die Form des Cultus war für die verschiedenen Gemeinden weder fest bestimmt noch gleichmässig; nur war jeder äussere Schmuck ausgeschlossen, Alles nur auf das Heil des inwendigen Menschen bezogen[3]. Diese Freiheit verlangte bald einen weiteren Spielraum, als jene altgeweihten Kathedralen gewähren konnten, die für die Pracht einer Messliturgie errichtet waren. Daher traten an die Stelle kirchlicher

---

1) Burnet, hist. of his own time I, 86. Vgl. Baillie, Letters, III, 245.

2) Baillie, a dissuasive. p. 118.

3) What the Independents would have: or, a character, declaring some of their tenets and their desires to disabuse those who speak ill of that they know not. Written by J. Cook, of Gray's Inn. Barrister. Lond. 1647: He thinks there is less need of an accessory solemnity than of the people's salvation. He thinks him not zealous of men's salvation, that murmurs at all men's preaching, that are not fashioned in his shop.

Versammlungen bei den Independenten immer mehr Zusammenkünfte in Privathäusern, und diese wurden die rechten Saatfelder für den Independentismus[1]. Denn es galt als Sache der Gewissensfreiheit, dass, um Streit zu vermeiden, und weil das Gesetz der Liebe über das der Uniformität gehe, jede abweichende Meinung sich ihren eigenen Gottesdienst herrichte[2]. Man ersieht aus dem Allen die Lebendigkeit des religiösen Interesses. Wir fragen weiter nach seinem Inhalte.

In der Westminstersynode hatte der Independentismus die Aufstellung eines bestimmten Verfassungsentwurfes verweigert. Die Gründe davon hatten die Presbyterianer nicht durchschaut; vielmehr sich in vielfachen Versuchen ergangen, um die unter den Independenten selbst hervorgetretene Mannichfaltigkeit der Ansichten und die fast zahllosen Einzelheiten des Streites, denen wir hier nicht zu folgen brauchen[3], auf die Hauptdifferenzen zurückzuführen. Endlich glaubten sie die Punkte getroffen zu haben, in denen sich die Unterschiede fixiren liessen[4], als man ihnen entgegnete, dieser Zwiespalt über Unabhängigkeit der Congregationen und

---

1) Baillie, a dissuasive. p. 123: for the present, where they are ingathering of their congregations, these meetings in private houses, of all who will, are a very pregnant means to steal away men and women from their own (Presbyterian) pastors.

2) Cook, what the Ind. would have: He thinks it for better, that Protestants, who in a parish are of three opinions, should rather have three several meetings places, than fight and live in perpetual wars with one another.

3) Nur einer der verhältnissmässig bedeutenderen Streitpunkte sei erwähnt: Baillie, Letters, 9 Mai 1644: Some of them would give nothing to Congregations, denying peremptorily all example, precept or reason for a Congregational Eldership; others and many more are wilful to give to Congregational Eldership all and entire power of ordination, excommunication and all.

4) Baillie, Letters, 12 Juli 1645: The real authority, power and jurisdiction of Synods and Classical Presbyteries over any of the members, or the whole of a particular congregation; also the right of ordinary professors to the sacraments, though they can give no certain or satisfactory signs of real regeneration. These two are the main heads.

Macht der Synoden und Presbyterien sei das geringste von ihren Interessen[1]. Da trat der Grund zu jener Weigerung auf der Synode hervor.

2. Von dem Jahre an, in welchem der Independentismus sein eigenes Heer dem des Parlamentes und den Schotten verband und gegenüberstellte, waren an die Stelle seiner kirchlichen Verfassungsprincipien religiös politische Tendenzen umfassendster und über die bisherige Entwicklung weit hinausgreifender Natur getreten. Durch die Armee des Independentismus erhielt der Kampf, welcher in seinen Anfängen nur der Aufrechterhaltung der Privilegien des Parlamentes gegolten, seinen gewaltigen Charakter; gleichsam unter Psalmengesang durchbrach der grosse Zug aller revolutionären Ideen die engen Thore der Congregationen, weltgeschichtlichen Zielen entgegen. Nach zwei Richtungen hin sehen wir den Independentismus vorschreiten. Zu der religiösen, die in den sogenannten Secten ihre Durchbildung und im Quäkerthume ihren Abschluss findet, tritt die politische hinzu, von welcher die erste zufällige Form das Levellerthum ist, während ihre Grundgedanken als treibende Kräfte in das politische Leben der modernen Zeit übergehen. Verweilen wir, ehe wir in das Einzelne der Parteibildung eintreten, einen Augenblick bei dem Manne, in welchem beide Richtungen sich wie in wenigen Zeitgenossen vereinigt finden.

3. »Mir däucht, ich sehe im Geiste eine edle und mächtige Nation sich gleich einem starken Manne aus dem Schlafe erheben und ihre mit simsonischer Kraft erfüllten Locken schütteln: mir däucht, ich sehe sie gleich einem Adler ihre mächtige Jugend zum Fluge gewöhnen und die geblendeten Augen

---

1) Baillie, a dissuasive. p. 46: This was thought to be their proper distinctive and characteristical tenet, till of late we find them passionately reject the name »Independents«, and tell us, that the dependency or independency of their congregations will be found one of their least differences and smallest controversies. In this our long mistake we are content to be rectified etc.

stärken an den Strahlen der vollen Mittagssonne, reinigend und läuternd ihr lange missbrauchtes Gesicht an dem Leuchten der himmlischen Klarheit, während der ganze Schwarm furchtsam geschaarter Vögel und Dämmerungsgeschöpfe umherflattert, erstaunt über die ungewohnte Erscheinung, und mit Neid erfülltem Geschrei ein Jahr voll Secten und Spaltungen weissagt«. So hat Milton[1] seine Zeit charakterisirt, und er steht in der ersten Reihe ihrer enthusiastischen Streiter. Er darf nicht unerwähnt bleiben, wo der Versuch gemacht wird, die geistigen Bewegungen jener Zeit zu schildern[2]. Nach einer durch das heilige und das classische Alterthum geweihten Jugend war Milton nach dem Lande gegangen, wo er »die Idee des Schönen in Allen Formen erfassen zu können hoffte«; in Paris hatte ihn Grotius freundlich empfangen; in Florenz und Rom hatte ihn die Kunstherrlichkeit Italiens gefesselt, aber nicht berauscht; er gedachte die Reise nach Sicilien und Griechenland fortzusetzen, als den zwei und dreissigjährigen 1640 die Nachrichten von dem Freiheitskampfe in der Heimath von Neapel über Genf, wo sich in der Kirche Calvin's, auf die Englands Blicke gerichtet waren, sein protestantischer Sinn kräftigte, nach London zurückführten[3]. Nicht lange, so rollten die Donner seiner Streitschriften über

---

1) in der Areopagitica. 1644.

2) Auf Milton's hervorragende kirchliche Bedeutung hat neuerdings Hagenbach (der evangel. Protestantismus in seiner geschichtlichen Entwicklung 2, 258 ff.) wenn auch nur in einer Skizze seines Lebens hingewiesen. Durch Reichhaltigkeit und Schwung der Darstellung ausgezeichnet sind Weber's schon erwähnte Abhandlungen, die eine Uebersetzung von M.'s prosaischen Schriften vertreten können. Die Schrift von G. Liebert: Milton, Studien zur Geschichte des englischen Geistes, Hamburg 1860, ist ein nicht unbrauchbarer Ueberblick über M.'s Leben und Wirken mit populären Tendenzen und vom Standpunkte moderner politischer Anschauungen aus. Beachtenswerth ist der Aufsatz über M. in Haym's preussischen Jahrbüchern, Novemberheft 1860.

3) »Turpe enim existimabam, dum mei cives domi de libertate dimicarent, me animi caussa otiose peregrinari« in seinem Lebensabriss in der defensio secunda pro pop. Angl. p. 63.

dem Kampfplatze der Parteien[1]. Unsere Aufmerksamkeit gilt hier nicht dem einsamen blinden Manne, der nach der Restauration in einer anders gewordenen Zeit das verlorene Paradies gedichtet hat, gleich Samson, dem Helden seines letzten Drama's, »without all hope of day«[2]. Das reiche Interesse, welches uns Milton's Persönlichkeit in den Jahren seiner vollen Kraft darbietet, beruht vielmehr darauf, dass wir in ihm alle die Elemente vereinigt sehen, welche in der nachherigen Entwicklung sich getrennt haben: die stürmische Freiheitsliebe, die zweimal den Thron der Stuart's gestürzt hat, deren Recht zum Königsmorde[3] er auf jene Theorie von der Volkssouverainität gegründet hat, welcher der Fürst nur als der Beauftragte der Nation erscheint und die wie keine andere zu den Versuchen radicaler Umgestaltung des öffentlichen europäischen Lebens geführt hat; sodann die humanistische Bildung, von der das philosophische Denken der Neuzeit ausgegangen, endlich den Glaubens- und Reformationseifer des Puritanismus, der sich selbst nicht genug thun konnte, und der auch Milton jene religiösen Wandlungen durchleben liess,

---

1) Die erste Schrift 1641 »von der Reformation in England, und den Ursachen, die ihre vollständige Durchführung bisher verhindert haben«; dann: »über Prälatenthum und Episcopat«, »über die Einrichtung des Kirchenregiments« u. a. 1644 die »Areopagitica«, jene berühmte an das Parlament gerichtete Rede für die Pressfreiheit, die der presbyterianischen Censur mit der Schärfe und Kraft entgegentreten, die Pascal's Provinzialbriefe für die Jesuiten so gefährlich machte. Am fruchtbarsten sind die Jahre nach dem Tode des Königs: der Iconoclastes 1649 gegen die bekannte, damals dem Könige selbst zugeschriebene Schrift εἰκὼν βασιλική, darnach die beiden Schutzreden gegen Salmasius u. s. w.

2) Für die Stellung, die Milton's verlorenem und wiedergewonnenem Paradiese in der Entwicklungsgeschichte des evangelischen Geistes und der religiösen Poesie gebührt, darf auf die bedeutungsvollen Bemerkungen in Dr. Wiese's Vortrag über M.'s V. P. (Berlin 1863) verwiesen werden.

3) »Es ist und darf kein Ruhm für ein protestantisches Land sein, noch nie einen König zum Tode geführt zu haben, sondern es ist der Ruhm eines protestantischen Königes, noch nie den Tod verdient zu haben«: in der Schrift »über die Stellung der Könige und Obrigkeiten«. 1649.

die wir bei so vielen seiner Zeitgenossen wahrnehmen. Toland wenigstens erzählt uns in seiner Biographie des Dichters, dieser habe in seiner Jugend zu den Presbyterianern, dann zu den Independenten und Baptisten gehört, hernach aber sich von aller Kirchengemeinschaft losgesagt. Weder die deutsche noch die englische Reformationsgeschichte bietet ein Gegenbild zu diesem Manne, der das Wappen der Republik, deren Staatssecretair er eine Zeit lang gewesen, wohl hätte als das eigene führen dürfen, die Harfe und das Kreuz; zu dieser eigenthümlichen Vereinigung von dichterischem, an »den auserwählten Geistern von Athen«, wie an allen Idealen mittelalterlicher Romantik, an Dante und Petrarca gross gewordenem Genius, von antiker Weltanschauung, und specivisch christlichen Interessen. An die Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts erinnert der derbe, volksthümliche Ton, die Witz und Satyre geflissentlich aufsuchende Weise seiner Polemik, die Schlagfertigkeit seines Stils. Manche seiner Flugschriften rufen unwillkürlich den Gedanken an Hutten's Dialoge wach, wenn auch seine ernste puritanische Schroffheit die drastische Komik nicht kennt, deren sich der deutsche Ritter und seine fröhlich in das Leben blickenden Genossen erfreuen; durch die Blätter seiner Streitschriften braust vielmehr nicht selten ein Sturm leidenschaftlichen Gewissens, wie er unter uns nur von Fichte ausgegangen ist; der Iconoclastes hat seines Gleichen nur in Fichte's Zurückforderung der Denkfreiheit. Dagegen theilt Milton mit dem Humanismus die Fülle mythologischer Drapirung, und auch in seinen ethischen Anschauungen die Richtung auf das classische Alterthum und das Princip der Natürlichkeit. Nach seinem Erziehungsplane sollen die Werke der Alten, die nach einer bestimmten Reihenfolge vollständig zu lesen sind, als Quelle und Haltpunkt für die Erlernung aller der Wissenschaften benutzt werden, die darin im Keime enthalten sind. Er weiss die Tugenden der Römer und Hellenen zu würdigen; in nicht wenigen seiner Aeusserungen eines hohen Bewusstseins

eigenen Werthes finden wir Züge antiken Stolzes. Wiederholt hebt er es hervor, kein Mensch sei gezwungen, seiner Natur ganz und gar Gewalt anzuthun und die von Gott ihm eingepflanzte Grundeigenthümlichkeit mit der Wurzel auszurotten. Bei diesem Verhältnisse zum Humanismus hat es daher auch nichts Ueberraschendes, wenn wir in seiner kirchlichen Polemik dieselben äusserlichen Motive beinahe das Uebergewicht gewinnen sehen, welches sie in dieser Richtung stets hatten. Gegen die Hoffarth der Bischöfe, gegen die Ceremonien beim Cultus, gegen die Verbindung geistlicher und weltlicher Auctorität ist vor allem sein Kampf gerichtet; aus den Lastern der Prälaten, aus den zufälligen Missständen der Kirche leitet er die Nothwendigkeit einer Reformation her. Dem angemessen sind es auch mehr die häuslichen und bürgerlichen Tugenden, ein einfaches, sittsames und kräftiges Volk, in dessen sittlicher Tüchtigkeit er die Bedingung seiner staatlichen Grösse und seines kirchlichen Gedeihens sieht, kurz nicht die innerlichen und höchsten Güter des christlichen Lebens, die ihm als letztes Ziel des Kampfes vorschweben, wenn dieselben auch eng mit der protestantischen Geistes- und Gewissensfreiheit zusammenhängen, die ihm als das beste Gut erscheint. Andererseits hebt ihn ein unvergleichlicher Reichthum tiefen Gemüthes, der reinste und erhabenste Idealismus über die weltliche Schaar des Humanismus hinaus, und führt ihn auf die Strasse, die Cromwell's Reiter ziehen. Mit der Theologie und dem Independentismus verband ihn religiöse Erziehung und das Bedürfniss des Herzens. In seiner Jugend hat er, den der Wille der Eltern und eigene Neigung zum geistlichen Stande bestimmt hatten, das alte und neue Testament jedes in seiner Sprache gelesen; noch der Greis liess sich täglich ein Capitel aus der hebräischen Bibel vorlesen. Die dogmatische Theologie, die er später genauer studirt, befriedigte ihn nicht, ihre scholastischen Definitionen erschienen seinem dichterischen Sinne als So-

phismen, ihre hergebrachten Auslegungen seinem philologischen als Künsteleien; er hielt diese Theologie für »consuetudine ac studio partium quam scripturarum auctoritate commendatiorem«. Der reformatorische Grundsatz eigener und selbstständiger Forschung wird jetzt von ihm mit grosser Klarheit erkannt[1], und die Frucht dieses Studiums ist jenes erst in diesem Jahrhunderte aus dem zu Cambridge gefundenen Autograph veröffentlichte, noch nicht nach Gebühr beachtete Werk »de doctrina christiana«[2]. Milton findet die reformirte Dogmatik wohl nach ihrer negativen Seite, in ihrer Antithese gegen den Katholicismus hinreichend ausgebildet, nicht aber nach ihrer positiven, insofern sie eine reine und immer tiefer schöpfende Darstellung der geoffenbarten göttlichen Wahrheit sein soll. Denn die Wahrheit suchen, wie er in der Areopagitica ausgeführt hat, ist das höchste Gesetz der Religion; »die Wahrheit wird in der h. Schrift einem fliessenden Brunnen verglichen; wenn sein Wasser nicht in beständigem, regelmässigem Flusse dahin fliesst, so verwandelt es sich in einen schmutzigen Sumpf von Einförmigkeit und Tradition«. Der Versuch, den Milton selbst zur Lösung jener Aufgabe gemacht hat, ist in zwiefacher Hinsicht bemerkenswerth. Einmal nämlich finden wir in seinem Werke Dogmatik und Ethik, welche letztere von den Theologen auch der reformirten Kirche des siebzehnten Jahrhunderts fast gänzlich vernachlässigt, zumeist auch von der Glaubenslehre getrennt

---

1) Verum cum aeternae salutis viam non nisi propriae cujusque fidei deus aperuerit postuletque hoc a nobis, ut, qui salvus esse vult, pro se quisque credat, statui divinis in rebus non aliorum niti vel fide vel judicio, sed quid credendum in religione est, id fide non aliunde quam divinitus accepta et ex ipsa dei scriptura quam diligentissime perlecta atque perpensa, unumquodque habere mihimet ipsi meaque ipsius opera exploratum atque cognitum.

2) Joannis Miltoni Angli de doctrina Christiana libri duo posthumi, ex Schedis manuscriptis deprompsit et typis mandari primus curavit C. R. Sumner, Bibl. Reg. Praef. Cantabrigiae 1825.

oder nur oberflächlich in ihr behandelt erscheint, auf das Engste verbunden und auf einander bezogen[1]. Sodann sehen wir hier einen der ersten Versuche zu einer rein biblischen Theologie. Milton verschmäht jedes speculative Verfahren; seine Methode besteht nur darin, für die einzelnen loci, die allerdings von dem gewöhnlichen Schematismus der Dogmatik herübergenommen werden, die sämmtlichen einschlagenden Stellen der Schrift zu sammeln, und aus der so gewonnenen rein biblischen Terminologie das Dogma darzustellen und zu erklären. Freilich ist die Durchführung dieses Versuches noch mangelhaft; man sieht, obwohl Milton keiner Partei angehören will: »de me, libris tantummodo sacris adhaeresco, haeresin aliam, sectam aliam sequor nullam«[2] in den Ergebnissen seiner Schriftforschung vielfach den Einfluss der Zeitrichtungen, hauptsächlich des Independentismus, mit dem er u. a. auch die Lehre vom Gebete[3], von der Kirche[4] theilt, während in der Prädestinationslehre der entschiedenste Arminianismus[5], in der Christologie ein ausgeprägter Arianismus[6] hervortritt. Dennoch ist es eben jenes Unternehmen einer unumwundenen Durchführung des evangelischen Schriftprincipes, was dem Werke an sich Werth und Bedeutung verleiht, und zwar in um so grösserem Maasse, als Milton damit in einem Jahrhunderte isolirt dasteht, in welchem die exegetischen Vorlesungen von den Universitäten fast verschwinden und der Scholasticismus der Dogmatik nur nach traditionellen

---

1) Das zweite Buch, welches de charitate als dem eigentlichen cultus dei und der nothwendigen Bethätigung der fides und der cognitio dei handelt, ist eine sehr ausführliche Besprechung der christlichen Tugendlehre.

2) p. 5. 3) p. 416: Est et oratio dominica documentum potius quam formula precandi ab apostolis olim aut nunc ab ecclesiis verbatim recitanda; unde perspicitur quam nihil opus sint in ecclesia Liturgiae; cum auctores adjutoresque precum nostrarum divinos, non humanos habeamus. 4) vgl. p. 342. 354.

5) p. 31. 51: Teneatur hoc itaque firmumque maneat: deus neminem nisi post gratiam eamque sufficientem, repudiatam ac spretam, idque sero . . . poenitentiae ac salutis aeternae aditu excludit. 6) p. 61 figd.

Auctoritäten sucht[1]. Des Coccejus biblische Föderalmethode geht von anderen Principien aus, als die Milton's waren; und erst seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts haben in der evangelischen Theologie ernstere Bemühungen um eine biblische Theologie begonnen. — Es ist nicht ein unlebendiger Schriftglaube, dem Milton das Wort redet; über das äussere Wort geht ihm das innere des heiligen Geistes: »itaque auctoritas fidei externa est in scripturis quidem hodie maxima, et fere prior tempore; interna vero cuique, adeoque summa atque suprema, est ipse spiritus«[2]. Dies ist der Punkt, in dem Milton sich innig mit Dem berührt, was seit 1644 Hauptmoment des Independentismus geworden war.

4. Denn in der gewaltigen Gährung der Zeit, als die Bande gesprungen waren, welche die Glieder gefesselt hatten und nur unter heftigen Krämpfen das ruhige Gleichmaass des Lebens wieder hergestellt werden konnte, in der stürmischen Aufregung der Bürgerkriege, welche ganz England durchzuckte, wurde der Independentismus zur Religion des Prophetismus. In der sich anbahnenden grossen Umwälzung aller bestehenden Formen in Staat und Kirche sah man die Zeichen für eine Erfüllung jener Pfingstweissagungen bei Jesaias (11, 9), die wie keine anderen die Herzen des Volkes bewegten und die uns fast aus allen Schriften der Zeit entgegentönen, wie aus Milton's Areopagitica: »Jetzt scheint die

---

1) Hierin liegt ein Correctiv für die Ansicht jenes Aufsatzes der Pr. Jahrb. (vfsst. v. v. Treitschke): »Nur Eines tritt als ein störendes, unharmonisches Element in seinen Werken hervor. Selbst dieser freie Geist hat, wie alle seine Zeitgenossen, und wie noch heute die ungeheure Mehrzahl der Briten, nicht gewagt, die letzten Consequenzen der puritanischen Freiheit zu ziehen. Auch sein Denken ist theologisch gebunden, ist wesentlich scholastisch. — Diese theologische Verbildung und die jüdische Härte des puritanischen Wesens entfremdet M.'s Werke zu oft uns Söhnen eines geistig freieren Volkes«. Im Gegentheile hat Milton den Scholasticismus mit einer Geistesfreiheit durchbrochen, die einen Vergleich mit Pascal's theologischer Stellung nahe legt.

2) p. 350. vgl. p. 351: sic omnia demum ad spiritum atque verbum non scriptum, scriptura ipsa teste, referenda sunt.

Zeit zu nahen, wo Moses freudig vom Himmel herab jenen seinen denkwürdigen und glorreichen Wunsch erfüllt sehen mag, dass nicht nur unsere siebenzig Aeltesten, sondern dass die ganze Welt des Herrn Propheten geworden sind«. Nun, heisst es, sei die Zeit gekommen, da Gott die Erde mit seiner Erkenntniss erfülle, wie Wasser die See bedeckt; unter diesen Stürmen erblühe Gottes wahre Gemeinde täglich herrlicher [1]. An die Stelle der Gläubigen (Believers), wie die Independenten in ihrer ersten, der holländisch-amerikanischen Periode sich nannten, treten jetzt die Heiligen (Saints). Nach dem Vorgange von Cromwell's Heere, das keine andere kannte, wird diese Bezeichnung die herrschende für die ganze Partei [2]). In dem Namen ist die Entwicklung angedeutet, in die der Independentismus jetzt eingetreten ist [3].

---

1) An Answer to the Essex Watchmen's Watchwood. By Edw. Barber, Freeman of Engl., Citizen and Marchand-Taylor of London. 1649 p. 3: You have not without great weakness discovered your ignorance, that when God according to his promise is inlightning the earth with knowledge, as the waters cover the Sea, in discovering the mysterie of iniquity and throwing down the kingdom of Antichrist whereby your (der Presbyterianer) church indeed is in great danger and hazard, but not the church of Christ, which by this means flourisheth abundantly, increasing dayly, and therefore there must be great alterations in doctrine and worship . . . p. 7: for now is the Lord making good his promise that the earth shall be filled with the knowledge of the Lord, as the waters cover the Sea. God powring out his spirit upon all flesh . . . where they all spake as the spirit gave them utterance.

2) Zuerst begegnen wir ihr bei Burton: Protestation Protested 1644: a particular church or congregation rightly collected consists of none but such as are visible living members of Christ the Head, and visible Saints under him.

3) Für die Mehrzahl der neueren Darstellungen (seit Arnold's K.- u. Ketzergeschichte) ist die Hauptquelle in Betreff der dogmatischen Parthieen: »catalogus errorum et haeresium et blasphemiarum in Anglia productarum« bei Reggius, p. 84—89. (Arnold, K.- u. Ketzerg. II, 130.) Dieser Catalogus selbst aber ist genommen aus Edwards' Gangräna. Für die Presbyterianer hatte er eine Art symbolischer Gültigkeit; wir finden ihn wieder in ihren officiellen Schriften, z. B. in The harmonious consent of the ministers of Lancaster to our solemn league and covenant. Lond. 1648 p. 7 ff. Mit Verstand und Unverstand sind in demselben die Gedanken des Independen-

Es liegt darin zunächst allerdings die Forderung einer schon diesseits zu erlangenden Vollkommenheit und Sündenfreiheit, wie sie auch wohl mit Berufung auf ein Wort der Schrift (I Joh. 3, 6; doch 1, 8) hie und da beansprucht wurde[1]. Dieser Antinomismus aber ging keineswegs aus zuchtlosen Gelüsten hervor; sein Wesen war auch nicht der Gegensatz gegen den Dekalog speciell oder vorzugsweise; dieser Gegensatz galt vielmehr dem normativen Ansehen des A. T. überhaupt. Im alten Bunde und in jeder alttestamentlich begründeten Gesetzeskirche herrsche der Geist der Knechtschaft; nur das N. T. sei ein Buch des Lebens.

---

tismus in die von den Presbyterianern mit Virtuosität gehandhabte Thesenform gebracht, die freilich für die moderne, fremde Ueberzeugungen gerechter und feiner nachbildende Denk- und Sprachweise etwas Fremdartiges, mitunter Widerwärtiges hat.

1) Bastwick, The utter Routing of the whole army of the Independents and Sectaries etc. 1646: They that are acquainted with the Independents' doctrine, hear them talk of nothing but of their own sanctity and of their perfection; saying, God can see no sin in them. vgl. Böhme, Ref.-Gesch. 935 ff. Man giebt ihnen die gewöhnlichen Behauptungen des Antinomismus Schuld: Vocatos habere peccata in carne et conversatione, non in conscientia. Blasphemiam esse, si fideles peterent remissionem peccatorum, qui liberi essent a mandatis legis etc. Reggius, catalog. 61.78—81. Doch werden keine einzelnen Thatsachen berichtet, welche auf sittliche Ausschreitungen, die sonst mit solchen Gedanken verbunden zu sein pflegen, hinweisen. — Aus einer Flugschrift jener Zeit (A Plain and perfect Touchstone, for to try the Bishops and all their clergy, gathered and directed by that grace God hath given to me James Hunt. 1643) ersieht man, dass die antinomistische Richtung wohl nicht im Gegensatze gegen den Dekalog speciell und allein, vielmehr in der Verwerfung des normativen Ansehens des A. T. überhaupt bestand. »The word of God makes mention of the twofold power, one proceedeth from the true God; the other from the devil. I will prove, that the more they bring the people under the obedience of the old law, the more they bring them under bondage of the devil. The old law is the spirit of bondage, and so is the devil ... But some people may say, if there be no law nor commandments, then we may run into all kind of wickedness... but by God's help I shall prove, that the whole doctrine of the N. T. is all the commanding power of God. The N. T. is the book of live. Der tiefere Grund zur Verwerfung des A. T. als eines Buches des Gesetzes liegt darin, dass es die Quelle war für die Theokratie des Presbyterianismus und die Ordnungen der Nationalkirche (Priesterthum, Zehnten u. s. w.).

Die Hauptsache aber ist vor allem die, dass der Glaube sich zur Inspiration mit den Tendenzen des Radicalismus gesteigert hat. Mit dem Hinweis auf unmittelbar zu Theil gewordene Offenbarungen: »Ich habe Euch ein Wort vom Herrn zu sagen«, und »so spricht der Herr durch mich«, beginnen jetzt Rede und Schrift. »Der Herr hat mich berufen, Euch zu sagen, was er mir geoffenbart hat: er selbst wird kommen, um Herz und Nieren von Euch zu prüfen, und sein Licht, das in Euch gefesselt ist, zu befreien. Wer Ohren hat, der höre, was der Herr, der Geist spricht: So spricht der Herr:« aber die Worte, die nun folgen, haben auch nicht das Geringste gemein mit Schriftworten[1]. Jene Forderung unmittelbarer Geistesmittheilung wurde nicht nur für die aufgestellt, welche als die Prediger des Wortes auftreten wollten[2]; sondern allgemein galt nur der Glaube als seiner selbst gewiss, dem sich gleich dem grossen Apostel[3] der Himmel geöffnet habe[4]. Unter diesen »himmlischen Propheten«, wie auch sie Luther spottend genannt haben würde, erneuern sich die Erscheinungen der Reformationszeit. Bei dem Beginne der anabaptistischen Bewegung sah man plötzlich die Täufer Zürich durchziehen, wie zur Reise fertig, mit Stricken gegürtet, und bald gingen ihre Sendboten in alle Städte des oberen Deutschlands aus; auch in England zeigen sich nicht lange nach dem Ausbruche des Bürgerkrieges aller Orten Apostel des

1) A rout, a rout, or some part of the armies Quarters, beaten up, by the day of the Lord, stealing upon them. By Jos. Salmon. Lond. 1649. p. 4. And now in as much as God hath called me forth to declare my light . . . friends, look about you; for the Lord is now coming forth to rip up your bowels, to search your heart and try your reins; yea to let loose the imprisoned Light of himself in you. And if the Lord by this does not shake many of you, then say, that I have prophesied lies in the name of the Lord. Let him, that hath an ear to hear, hear, what the Lord (that spirit) saith: »Thus Saith the Lord, yea the Lord sayth it.«

2) A plain and perfect Touchstone: This saying of S. Paul (Gal. 1) doth plainly prove, that when God called him to be a preacher, he was taught by the divine spirit of God, and so I praise God am I.

3) 2 Cor. 12. 4) Catalog. haeres. 144. 147.

Enthusiasmus; und gleichwie wir in Deutschland erst nach dem Wormser Edicte die allgemeinste Verbreitung der reformatorischen Ideen und zwar in ihrer energischsten, demokratischen Form wahrnehmen, so hat gerade nach jenem Beschlusse des Parlamentes, der die Presbyterialverfassung anbahnte, das Prophetenthum der Laien seinen mächtigen Aufschwung genommen[1]. Da verlassen sie Haus und Hof und Gewerbe. Manchem ergeht es wie jenem deutschen Täufer, »der in der Nacht von seinem Lager aufsteht, nach Kleid und Geräth greift. Wo willst du hin? fragt ihn sein Weib. Er antwortet: Ich weiss es nicht, Gott weiss es wohl. Was habe ich dir Leides gethan? bleib hier und hilf mir meine kleinen Kinder erziehen. »Liebe Frau, lass mich mit zeitlichen Dingen unbeschwert, Gott segne dich, ich will von dannen, den Willen des Herrn zu erfahren«[2]. Ihm ähnlich ist Fox, dem wir bald begegnen werden, von seiner Freundschaft und aus seines Vaters Haus gezogen; und er hat auf seiner Wanderschaft viele getroffen, die gleich weite Wege hinter sich hatten. In den Strassen Londons lassen Frauen, von fern her gekommen, ihre Weissagungen ertönen[3]; in den Grafschaften ziehen uns die Schaaren entgegen, die Geister zu prüfen, voll Ungestüms und in dringender Hast, die Städte des Landes auszurichten[4]. Sie erscheinen plötzlich und sind schnell verschwunden; so plötzlich, dass das Volk wohl meinte, es

---

1) Pagit bei Regg. p. 51: inde a sublato regimine ecclesiae quilibet fit pastor, sutores, veteramentarii et alii: hi scripturas exponunt, se in pulpita intrudunt et mirabilia evomunt. Numquam major licentia fuit quam postquam interdictum est rudibus concionari. Baillie, Letters II, 117 von dieser anarchischen Zeit: »the Independent partie growes, but the Anabaptists more, and the Antinomians most. II, 191 von den Independenten: the most of their party are fallen off to Anabaptisme, Antinomianisme and Socinianisme; the rest are cutted among themselves.

2) Cornelius, Gesch. des münsterischen Aufruhrs. 2, 49.

3) Reggius p. 65.

4) Fox, Journal I, 130: There came also another company to me, that pretended, they were triers of spirits; and I asked them, what was the first step to peace etc. vgl. Regg. p. 110.

habe einen Engel gesehen[1]; aber ihr Wort lässt einen Stachel im Herzen zurück, dem schwer zu widerstehen ist.

Es war nicht ein ausgebildeter theologischer Lehrbegriff, den sie mitbrachten. Freilich erfahren wir von zahlreichen dogmatischen Controversen, und man darf nur einen flüchtigen Blick auf die hundert und mehr Häresien, die ihnen zur Last gelegt werden, werfen, um sich von der äussersten Lebendigkeit des in diesen Kreisen herrschenden dogmatischen Interesses zu überzeugen. Aus diesem bunten Gewirr der Meinungen tritt aber überall Ein Gedanke mit besonderer Klarheit hervor, von dem die anderen, ihn umkreisend, ihr Licht empfangen: es ist das Streben, das religiöse Leben in seiner Unmittelbarkeit, in seinem innersten Grund und Wesen zu erfassen und zu ergreifen. Dies der Kern jener Forderung von Inspiration und Offenbarung.

Ein recht lebendiger Beweis dafür ist John Bunyan, dessen Pilgerreise nicht nur in England als Volksbuch zu einer religiösen Macht geworden, sondern auch in fast alle Sprachen übertragen ist, in denen die christliche Kirche unserer Tage redet, und durch eine solche Verbreitung sich nicht unwürdig neben Thomas a Kempis vielgelesene Nachfolge Christi gestellt hat[2]. Die Geschichte von Bunyan's geistigem Leben ist die Entwicklungsgeschichte aller Männer jener Epoche, die der Richtung angehörten, aus welcher Cromwell seine Reiterschaaren gewählt hat. In einer Schrift,

1) z. B. Fox, Journal I, 139: While I was there, there came a great woman of Beverly, to speak to justice Hotham about some business; and in discourse she told him, that the last sabbath day there was an angel or spirit came into the church at Beverly, and spake the wonderful things of God, to the astonishment of all that were there; and when it had done it passed away, and they did not know whence it came nor whither it went; but it astonished all, both priest, professors and magistrates of the town.

2) Auch Macaulay hat in einem seiner Essays die dichterische Bedeutung Bunyan's besprochen, »der sich die Liebe des einfachsten Lesers und die Bewunderung des strengsten Kritikers gewinnt«. Für uns tritt die poetische Bedeutsamkeit seiner Werke zurück hinter ihrer religiösen Macht.

die Bunyan noch vor der Restauration verfasst hat, vergleicht er die Kriegsstürme seiner Zeit mit den Herbst- und Frühjahrsstürmen der Natur; jetzt sei das Frühjahr der Kirche gekommen; ihre Erneuerung nach dem Bilde der Urkirche, die Zerstörung des Reiches des Antichrist stehe bevor; alles scheinbare Missgeschick, das die Sache der Heiligen noch treffe, seien nur Papierfenster, durch die Satan den Anblick seines Falles verdecken wolle [1]. Es ist jener Fortschritt des ursprünglichen englischen Puritanismus zum Enthusiasmus, den uns Bunyan's Geschichte veranschaulichen mag.

Die Grafschaft Bedfordshire, in deren kleinem Flecken Elstow Bunyan um das Jahr 1628 geboren ist, lag mitten inne in den Grafschaften, welche für das Parlament entschieden Partei genommen hatten. Bunyan stand in seinem funfzehnten Jahre, als in unmittelbarer Nähe von Bedfordshire Cromwell den Krieg gegen den König organisirte und seine eigenen Truppen ausrüstete. In wenigen Grafschaften Englands war vielleicht ein so aufgeregtes religiöses Interesse, als in der Heimath Bunyan's; hier hat hernach Fox die ersten Jünger gesammelt, und Bedfordshire wurde bald ein Mittelpunkt dieser äussersten Partei des Puritanismus. Es war ein armes Volk, das hier wohnte, und Bunyan war der Aermsten einer. »Ich bin«, sagt er, »von ganz schlechter Herkunft und meines Vaters Haus war wohl das geringste im ganzen Lande«. Er wurde Kesselflicker, liess sich aber bald für die Parlamentsarmee anwerben. Als der Krieg beendet war, heirathete er. Seine Frau, aus armer, frommer Puritanerfamilie, brachte ihm als Mitgift nur zwei Erbauungsbücher zu: »der ehrlichen Leute Fusssteig zum Himmel« und »praktische Anweisung zur Frömmigkeit«. Nicht lange nach seinem Austritte aus der Armee beginnt die Zeit seiner schweren geistigen Versuchungen. Bunyan war nicht, wie man ihn gewöhnlich darstellt [2],

1) Bunyan, Works, Lond. 1721. I, 387.

2) Auch noch Ahlfeld in dem betr. Artikel der Herzog'schen Encyclopädie.

der wüste, ausgelassene Bursche gewesen, dem es an Lügen und Lästern Keiner gleich gethan hatte. Für einen solchen, der nicht bloss so derb gewesen, wie seine Landsleute von gleicher Geburt, hätte es in der Parlamentsarmee keinen Platz gegeben. Die Gesichte, von denen er erzählt, die Stimmen, die er vernimmt: »willst du die Sünde lassen, oder sie behalten und in die Hölle fahren?«, die Versuchungen, die über ihn ergehen, — dies Alles weist uns auf eine andere Betrachtung hin. Einmal ist es ihm, als ob Stimmen hinter ihm riefen: »Simon, Simon, der Satan hat dein begehrt«; einen Monat hernach stürmte Alles mit einem Male auf ihn ein: »Finsterniss bedeckte mich und alle Ströme von Lästerungen gegen Gott und Christum wurden auf mich ausgegossen«. Zwei und ein halbes Jahr, also in den ersten Jahren der Republik, ist er in solchen Zuständen gewesen. »Ich ging in eine benachbarte Stadt und setzte mich auf der Strasse auf eine Bank und fiel in ein tiefes Sinnen über den grässlichen Zustand, in den mich meine Sünde versetzt hatte. Und nach langem Nachdenken erhob ich das Haupt, und es däuchte mich zu sehen, als ob die Sonne, die am Himmel schien, sich sträube, mir ihr Licht zu geben, und als ob selbst die Ziegel auf den Dächern sich gegen mich zusammenthäten. Sie verabscheuten mich, und ich sollte nicht länger unter ihnen weilen, weil ich gegen den Heiland gesündigt hatte. O wie war jedes Geschöpf glücklicher als ich! Nur ich allein war verloren«! Aber durch diese bittere Seelenpein sind in den Kriegsjahren bis zum Protectorate Cromwell's alle die Männer hindurchgegangen, welche der grossen mystischen Partei angehörten, die aus dem Independentismus hervorging. Fox erlebt gleiche Gesichte und Stimmen, wie Bunyan, und auf seinen Wanderungen durch England werden wir ihn zahlreiche Genossen finden sehen, die aus gleicher Trübsal gekommen waren. Was uns im deutschen Reformationszeitalter von den Gesichten der Täufer, von den staunigen und verzückten Brüdern berichtet wird, wiederholt sich jetzt in Eng-

land in weiten Kreisen. Der Grund dazu liegt einerseits in dem strengen reformirten Prädestinationsdogma, das den Puritanismus beherrschte. Das eifrige Ringen, der Erwählung und des Gnadenstandes gewiss zu werden, musste solche Erscheinungen mit innerer Nothwendigkeit in einer Zeit hervorrufen, in der eine vielhundertjährige Ordnung des staatlichen und kirchlichen Lebens unter schweren Gewissenskämpfen in Stücke ging. Andererseits spiegelt sich in diesen Visionen und Stimmen das dunkle Gefühl von grossen Aufgaben einer welthistorischen Zeit wieder, deren ungestümes Drängen theils nach radicaler Neugestaltung aller Verhältnisse, theils nach Erfüllung aller tausendjährigen Weissagungen von der Erscheinung des Reiches Christi diese Männer der enthusiastischen Mystik über sich selbst hinaus, in ein Reich der Ideale erhob, in eine andere und neue Welt, mit der sie, bevor sie Wirklichkeit geworden war, nur durch Gesichte der Ahnung und Hoffnung verkehren konnten. Auch aus Bunyan ersieht man diese gewaltige Arbeit der Herzen. So kräftig er auch überzeugt ist, »das Land soll nicht verkauft werden ewiglich, denn es ist Sein«, durchzucken ihn doch immer wieder die Zweifelsgedanken: »verkaufe Christum für diesen oder jenen Genuss, verkaufe ihn, verkaufe ihn«, bis er endlich, »so geschwind Einer reden mag, wohl zwanzig mal dagegen spricht: nein, nein, nicht für tausend, tausend Welten«. Aber aus solchen Seelenkämpfen gingen jene wandernden Propheten hervor, deren Predigten überall mächtigen Wiederhall fanden, und die, wie Bunyan, sagen konnten: »das ist ein gut Ding, auf unseren Knien zu liegen, und Christum in unseren Armen zu halten vor Gott; ich hoffe, etwas davon zu wissen«. War es Bunyan doch, so oft er predigte, als ob ein Engel Gottes hinter ihm stände.

Lassen wir uns das Wesen des Geistes nicht durch die mancherlei geistigen Ausschreitungen, und die excentrischen Formen, die uns entgegentreten, verdecken. Ein Glaube, der unmittelbar zu dem Urquelle alles religiösen Lebens zurückgreift,

kennt keine irdische Geschichte; vor der Geistesoffenbarung treten alle äusseren und geschichtlichen Vermittlungen zurück. Es überrascht uns daher nicht, die ausgeprägtesten Gedanken des Spiritualismus wiederzufinden. »Euer Glaube ruht auf einem Menschen, der zu Jerusalem gestorben ist«, predigen wegwerfend Soldaten der Armee in Nottingham; »auch den Heiden, die nie etwas von diesem irdischen Christus gehört haben, ist sein Evangelium in ihren Herzen offenbart«[1]. Alles, was in der Schrift enthalten, und von dem Leben der Heiligen Gottes geschrieben sei, habe nur geistige Bedeutung. Und solche Lehren verkündete man lange, bevor Fox sein Zeugenamt begonnen hatte[2]. Auf diesem Wege kam man wohl zu der Frage, ob Christus überhaupt eine historische Persönlichkeit gewesen sei. Manch armes Völklein von Gläubigen verliess sich daneben auf Träume, als auf Stimmen Gottes[3], und wenn der Geist über sie kam, ward auch ihr ganzer Leib erschüttert; sie begannen zu singen, zu springen und zu jauchzen[4]. Derartige Ueberbietungen haben in Volkskreisen, welche nur diejenigen Empfindungen als wahr und als ihr Eigenthum betrachten, die ihnen auf solche Weise gleichsam äusserlich gegenübertreten, stets den religiösen Enthusiasmus begleitet. Aber in England hat diese Partei, wenn auch unter jenen

---

1) Regg. catal. haeres. 37. 38 in eorum (gentilium) enim animis crucifixi cognitionem et remissionem peccatorum revelatam esse, modo eum viderent.

2) Fox selbst berichtet, Journal I, 139 solche Aeusserungen, die er früher gehört habe: that never any of the prophets nor apostles nor holy men of God suffered any thing outwardly, but all their sufferings were inward. Es war eine Blüthezeit allegorischer Auslegung. Aber Urtheile, wie sie noch neuerlich von Herzog [Realencyclopädie 12, 405] gefällt worden sind über »diese Periode der grossen religiös-kirchlichen Wirren, wo die Religion vielfach als Deckmantel niedriger Bestrebungen missbraucht, mit den Dogmen, den Formen und Gebräuchen derselben sowie auch mit dem Buchstaben der Schrift ein frivoles Spiel getrieben wurde« — beruhen auf völliger Verkennung, wo nicht Unkenntniss der Zeit. 3) Fox, Journ. I, 81,

4) Man betrachtete dies als Kennzeichen einer besonderen Secte; mit Unrecht, wie wir sehen werden.

Auswüchsen, sich zum Bewusstsein vom Wesen der Religion hindurchgerungen. Ihre Vorstellungsform ist zwar die jener Mystik, welche den Glauben als ein Einwohnen Christi in der Seele so tiefsinnig auffasste, wie wir es auch in manchen Erklärungen Luther's finden [1]; was in dem inneren Leben geschieht, wird als ein unmittelbares Wirken Gottes betrachtet [2]; aber überall bricht doch die Erkenntniss hindurch, welche von diesen »Schwärmern« zwar nicht mit der unwiderstehlichen Gemüths- und Gefühlstiefe deutscher Mystik ausgesprochen wird, aber doch mit einer Klarheit und Wärme, die wir in der gleichzeitigen reformirten wie lutherischen Dogmatik vermissen, und die auf Schleiermacher'sche Festsetzungen hinweist: der Glaube sei weder ein Wissen, noch ein Thun, weder eine Form der Lehre noch des Cultus [3], vielmehr eine Bestimmtheit des Menschen in seinem innersten Sein und Wesen, eine innere Lebenskraft, ein unmittelbares Innewerden. So heisst es in einer Schrift aus independentischen Kreisen: »Religion ist nicht ein Name, sondern eine Sache, nicht eine Form, sondern eine Kraft, nicht ein Begriff, sondern ein göttliches Wesen: Religion ist eine innere Kraft der Seele, durch welche sie mit Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit verbunden ist; wie viel jemand von dieser

1) Vgl. Luther's Worte in der Erklärung des Galaterbriefes: »Man soll den Glauben rein lehren; nämlich dass du durch denselben also mit Christo vereinigt werdest, dass aus dir und ihm gleich Eine Person werde, die man nicht sondern könne, sondern ihm allewege anhange«. Man kann auch an den ersten Theil der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen denken, wo Luther »den fröhlichen Wechsel und Wettstreit zwischen Christo und der Seele« beschreibt, in dem Christus der gläubigen Seele Sünde ihm selbst zu eigen machte, während die Seele begabt werde mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams, Christus.

2) Jos. Salmon, a rout p. 6: this is the principle, that God at present acts you by: it is the Lord in you, inhabiting his secret place«; vgl. Reggius, catal. haeres. 29. 36. 54. Regg. p. 101.

3) Wie die Dogmatik des 17. Jahrhunderts die Religion definirte. Vgl. Heidegger bei A. Schweizer, Gl. d. ref. K. I, 146: notitia et cultus dei religionis nomine venit, quae recta verum deum rite cognoscendi et colendi ratio est.

Kraft hat, so viel Religion hat er; wo diese Kraft nicht ist, ist auch keine Religion« [1]. In dieser Erkenntniss von der inneren Selbstständigkeit und Selbstgewissheit, und der daraus hervorgehenden, an keine menschliche Auctorität gebundenen Freiheit des Glaubens liegt der Fortschritt, den der Independentismus in jener Zeit gethan hat. Die Anerkennung des unbedingten Rechtes der christlichen Persönlichkeit, das Princip der Subjectivität, welches in dem ursprünglichen Congregationalismus nur als ein Grundsatz der Verfassung erscheint, ist jetzt zu einem bewussten Principe des Glaubens und des geistigen Lebens überhaupt durchgebildet. — Von diesem Gesichtspunkte aus erhält nun auch das in den Kämpfen der Zeit so stark hervortretende persönliche Element erst sein volles Licht. Der populäre Gegensatz gegen die Episcopal- und Presbyterialkirche, bei vielen auch gegen die Congregationen, von denen sich die sogenannten Sectirer trennten, nimmt seinen Ausgangspunkt stets von der Bestreitung der Auctorität ihrer Geistlichen. Auf die apostolische Succession ihrer Bischöfe gründete jene, auf die durch die Ordination den Presbytern verliehene Amtsgnade diese ihre Auctorität in geistlichen Dingen; das tiefste Motiv zu der independentischen Opposition gegen jene Aemter und ihre Träger dagegen liegt in dem Bestreben, auf dem Gebiete des Glaubens jede menschliche Auctorität zu vernichten, um nicht der Menschen Knechte zu werden [2].

---

1) The Copies of several Letters, contrary to the opinion of the present powers. By Francis White. Lond. 1649. p. 10: »Religion is not a name, but a thing, not a form, but a power, not a notion, but a substance divine: religion is properly that inward power in the soul of a man, whereby he beleeveth and is bound to God in righteousness and holiness; so much of this power a man hath, so much religion: where there is none of this power, there is no religion«.

2) Church-Levellers, or vanity of vanities, discovered in the pamphlet, called the vanity of the present churches. By friend to both true Churches and Preachers. Lond. 1649. führt u. a. eine solche Polemik der Independenten gegen die Prediger der anderen Kirchen vor, »who usually pray to God, that their word may be heard as the word of

5. In der Entwicklung des Independentismus ist aber noch ein zweites Moment, welches unsere Aufmerksamkeit in vielleicht noch höherem Maasse in Anspruch nicht.

Es war der Reformation in ihrer ersten Periode nicht gelungen, eine solche Umgestaltung des kirchlichen und staatlichen Lebens herbeizuführen, wie sie dem von ihr aufgestellten Begriffe des Glaubens entsprach. Ihr Ideal war eine Neugestaltung der Kirche gewesen, die beinahe die Züge der independentischen Congregationen trägt. Und nicht nur in wiedertäuferischen Kreisen war es erstrebt worden, sondern auch Luther selbst ist ihm eine Zeit lang nicht fern gewesen. Wir finden es in seiner Schrift »von der deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes« (1526), da, wo er von der dritten Weise redet, »so die rechte Art der evangelischen Ordnung haben sollte«. »Die müsste nicht so öffentlich auf dem Platze geschehen, unter allerlei Volk; sondern diejenigen, so mit Ernst Christen wollten sein und das Evangelium mit Mund und Herz bekennen, müssten mit Namen sich einzeichnen, und etwa in einem Hause allein sich versammeln, zum Gebet, zu lesen, zu taufen, das Sacrament zu empfangen«. Da könnte auch eine strenge Kirchenzucht sein. »Hier bedürfts auch nicht viel und gross Gesänges; hier könnte man auch eine kurze, feine Weise mit der Taufe und Sacrament halten, und alles aufs Wort und Gebet und Liebe richten«. Nur, dass er für die Herstellung einer solchen Gemeinde »die rechten Leute und Personen nicht hatte«. An die Stelle des ursprünglichen Ideals kirchlicher Gestaltung war daher alsbald jener, durch die staatlichen Zustände des deutschen Reiches bedingte, und dem Interesse der politischen Mächte, welche die Reformation gefördert hatten, willkommene Nothbehelf der territorialisti-

---

the everliving God. This he calls a gross imposture, belying and despiting the spirit of God«. »Is not a church founded on such uncertainties, founded on Sands«? »We have no preachers of the Gospel, but of the Scriptures«. Vgl. White, the Copies etc. p. 13. Barber, an answer. p. 4.

schen Verfassung getreten, von dem eine innere Angemessenheit zu den reformatorischen Gedanken nicht behauptet werden kann. Ebenso wenig waren für die Formen des kirchlichen Lebens im engeren Sinne die religiösen Grundgedanken in ihrer Reinheit und Consequenz maassgebend gewesen, am wenigsten in der englischen Kirche. Es ist der Independentismus, den wir mit einer Energie und Consequenz, wie sie in keiner anderen kirchlichen Partei der Reformationsperiode gefunden wird, das Ziel verfolgen sehen, für die Religion eine neue, und der Idee, dem Wesen des Glaubens angemessene Lebensform zu gewinnen. Wir unterscheiden auch hier zwischen der enthusiastischen Umhüllung, in welche dieses Streben zunächst sich kleidet, und seinem inneren Kerne.

Es sind die Gedanken des Chiliasmus, an welchen die während der letzten Jahre der Trübsal Geflohenen in ihrer freiwilligen Verbannung sich aufrichteten. In den Schriften, die von Holland ausgehen, finden wir die Behauptuug, der Independentismus sei, wo nicht der Anfang, so der nahe Vorläufer des Reiches Christi auf Erden [1]. Burroughs und Godwin wurden in England die feurigen Prediger solcher Hoffnungen, und bald war es das Grundgefühl, welches alle jene Zeugen des Geistes beseelte: man stehe am Ende der Zeiten, der Herr sei nahe. Mit den letzten Worten der neutestamentlichen Prophetie schliessen nicht wenige Schriften der Zeit: »come, Lord Jesus, come quickly«; solche sehnsüchtigen Hoffnungen waren die ersten, in welchen die Mutter die Kinder auf ihrem Schoosse unterwies [2]. Wir folgen nicht der Veräusserlichung dieser Erwartungen, wie sie ihren Ausdruck gefunden hat theils in den Versuchen, Tag und Stunde der

---

1) Baillie, a dissuasive. p. 79 aus the Glimpse of Sion's Glory, preached at a Fast, in Holland, by T. G. [Thom. Godwin]: that Independency is a beginning, or at least a near antecedent of Christ's kingdom upon earth.

2) Baillie, a dissuasive. p. 223.

Wiederkunft des Herrn zu berechnen [1], theils in den mancherlei abenteuerlichen, sinnlichen Ausmalungen des neuen Jerusalems, auch wohl in den phantastischen Unternehmungen Einzelner. So rüstete man sich in einzelnen Grafschaften, wie in Essex und Suffolk, zur Winterszeit auf den jüngsten Tag; aus dem Norden kamen Pilger durch London, die sich zum Zuge nach der heiligen Stadt, dem Schauplatze der grossen letzten Dinge, anschickten. Manchen Unbekannten haben sie darauf angesehen, ob er nicht Johannes sei, der noch lebe und wiederkehren sollte [2]. Solche trügerischen Gedanken haben den Glauben an ein durch Christi Wiedererscheinen auf Erden zu begründendes Reich der Heiligen oft umschwärmt und verdächtigt; aber es wäre unerklärbar, dass gerade die kräftigsten Perioden der Kirchengeschichte die Blüthezeiten des Chiliasmus gewesen, der alle ihre grossen Epochen einleitet und begleitet, wenn sein Wesen nicht über diejenigen Hoffnungen hinausginge, welche eine buchstäbliche Auffassung der apocalyptischen Weissagungen hervorruft. Er ist nur die Form, aus welcher die jedesmaligen Ideale eines Zeitalters und seine am weitesten gehenden Bestrebungen hervorblicken, die ihre Verwirklichung nur von einem Tage des Herrn und nicht von menschlichen Tagen zu erwarten haben. Dadurch ist der Chiliasmus der Stundenzeiger an der Uhr der Kirchengeschichte. Unter den Independenten war er kräftig genug, um zu begeistern, und doch nicht so schwärmerisch, dass er ein klares Bewusstsein von bestimmten Ideen und Zielen unterdrückt hätte. Dafür aber, dass der Inhalt dieses Bewusstseins die Ueberzeugung bildete, die bisherigen Formen des Christenthums haben sich ausgelebt und erschöpft, ein Neues breche sich Bahn, sind besonders lehr-

1) Dergleichen Berechnungen, von den zu allen Zeiten angestellten in ihrem Wesen nicht unterschieden, werden u. a. von Th. Parker, einem Bostoner Independenten, dessen Schriften mehrfach in England wieder aufgelegt wurden, aus einer Abhandlung über die siebzig Wochen bei Daniel, angeführt. Vgl. Hanbury II, 337 flgd. u. a.

2) Reggius, p. 97. 106.

reich zwei Schriften, deren eine, der Kriegsruf eines von Cromwell's Eisenseiten[1], schon von uns angezogen ist, die wir aus den gleichartigen hervorheben[2]. Die Grundgedanken der ersteren erinnern in merkwürdiger Weise an die Weissagungen Joachim's v. Floris, und an seine drei Weltperioden, die, nach der weiten Verbreitung joachitischer Ideen durch die Spiritualen, in den Gedankenkreis der vorreformatorischen Opposition übergegangen waren und sich als die dreierlei Principalzeiten, in denen die Welt ihren Verlauf habe, auch bei den deutschen Täufern finden[3]. Die »geheimnissvolle Kraft Gottes«, heisst es in jenem erstgenannten Aufrufe aus den Reihen der Cromwell'schen Armee, manifestire sich in einer Stufenfolge kirchlicher Gestaltungen, von denen die letzten von den nachfolgenden stets an Klarheit übertroffen werden, von einer Kraft zur anderen, von einer Offenbarung zur anderen[4]. Eine neue Entwicklung stehe bevor; in einer neuen Gestalt will uns der Herr erscheinen[5]. Der Ostermorgen des neuen Weltalters bricht schon an; »wie Maria am Grabe stand, als sie den Herrn zu sehen gedachte, so stehe ich unter Euch: über ein kurzes, und ihr werdet seine Stimme hinter uns vernehmen; sein Tag geht auf, vor dem die Schatten fliehen«[6]. Dieselben Erwartungen von der Erfüllung des τέλος

---

1) A rout, a rout, von J. Salmon, »a present member of the army«. Vgl. p. 85.

2) Die andere: Babel's Fall, in the Foolish Virgin's Sleep, written by a wittness of the Truth, John Brayne. Lond. 1649.

3) Vgl. die Schrift »von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi und von dem Tage des Herrn, durch die Gemeinde Christi zu Münster«, 1535 bei Hase, d. Reich der Wiedertäufer. Leipz.. 1860. p. 102.

4) This power (which is God) cometh forth and offers itself in a diversity of appearance, and still, by a divine progress in the affairs of the earth, moves from one power to another, from one dispensation to another, from one party to another, hereby accomplishing his eternally decreed design in and upon the creature.

5) p. 4: The Lord will come forth in another appearance amongst you.

6) Vgl. Vorrede in p. 8: where to see him in his next appearance I wait. I must stand at the sepulchre, till the voice be uttered behind me, which I believe will be shortly both to me and many others.

der Zeiten werden in der zweiten Schrift durch eine Auslegung der Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen begründet. Die Hochzeit des Lammes nahe, mit ihr ewiger Friede und Freiheit [1]. In der Charakterisirung dieser erwarteten Epoche stimmen beide Schriften überein: es ist das Zeitalter eines Lebens in der vollen, hellen Klarheit des göttlichen Lichtes, in der ganzen Fülle und Kraft des Geistes, ein Zeitalter der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes; nichts Seligeres vermag es in der Welt zu geben [2]. Es ist eine rein spirituelle Kirche, der man entgegenstrebt, ein Gottesdienst allein im Geiste, in völliger Freiheit von jeder äusseren Form; mit gänzlicher Verwerfung aller sinnlichen Mittel. Nur das eigene Wort wird als reine Darstellung des inneren Lebens anerkannt [3]. Die Glieder dieser Kirche reden nur, was, und wie der Geist ihnen giebt auszusprechen [4]. Gott selbst wird dem Lande seine Zeugen erwecken: »gross wird die Zahl der Boten sein«, heisst es in der Weissagung auf Babel's Fall, und den Sturz aller bisherigen Kirchen«, und wahrlich, lieben Freunde, ich vermag Solches nicht zu schreiben, ohne voll Staunen an das Werk zu denken, das Gott alsbald in diesem

---

1) Babel's Fall, p. 11: The time cannot be long, it precedes the marriage of the Lamb; as near as it is this is the last and this I dare affirm, so far off as thou seest we are from seeing these things, so far off are we from seeing peace and deliverance.

2) A rout, p. 11: The Lord is coming forth to make you free to suffer a blessed freedom, a glorious liberty; p. 51: bevorstehe a life in the purity of divine light; Babel's Fall. p. 15: that time of plenty and power of the spirit, which will be the most desiderable thing in the world.

3) Vgl. Baillie, a dissuasive, p. 224: all christians then shall live without sin, without the word and sacrament or ordinance. Hingewiesen kann hier auch werden auf die Ideen, für welche Roger Williams eine Gemeinde sammelte, von denen hernach noch ausführlicher die Rede sein wird; Baillie, Letters T. II. p. 191 (7. Juni 1644): One, Mr. Williams, has drawn a great number after him to a singular independency, denying any true church in the world; and will have every man to serve God by himself alone, without any church at all.

4) Barber, an answer, p. 7.

Reiche ausführen wird, zur Beschämung der Spötter«[1]. Der Glaube, der jetzt zum Bewusstsein seiner selbst hindurch gedrungen ist, verschmäht alle bisherigen kirchlichen Gestaltungen, als seinem Wesen incongruent: er sieht einer neuen und wahren entgegen. Achtet man auf dieses Grundmotiv, so begreift man den tiefen Ernst und die Gewaltthätigkeit dieses Kampfes, als eines Kampfes »im Angesichte des Herrn«, »gegen das Geheimniss der Bosheit, gegen die grosse Stadt des Antichrists«, deren einzelne Theile durch alle äusserlich gestalteten Kirchen gebildet werden, mit allen ihren menschlichen Erfindungen, und allen ihren Menschenknechten, »vom Bischofe bis zum Todtengräber, vom Papste bis zum ärmsten Bettelmönche«. Ihr Joch soll zerbrochen werden. Man will allein des Herren sein[2]. Aber noch war das Wort, welches das Geheimniss der neuen Kirche lösen sollte, nicht gesprochen: erst am Ausgange des Kampfes sollte es gefunden werden. Man dachte auch wohl an eine Rückkehr in die Zustände der apostolischen Kirche; und einzelne Phantasten meinten sie sehr eilig herstellen zu können. So erweckte John Robins, der sich den zweiten Adam nannte, und sich seiner Gesichte und Offenbarungen rühmte, in New-Bridewel eine Gemeinde um sich, deren Glieder die verschiedenen Apostel darstellten, selbst den Verräther nicht ausgenommen; und mehrere seiner Anhänger mussten es mit dem Gefängnisse büssen, dass sie ihn Gott genannt hatten[3]. Aber die

1) Babel's Fall, p. 11: Great will be the company of preachers, and truly friends, I cannot write this nor think of it but with admiration of that work, most certainly God will do in this kingdom, when the scoffers of the times will be ashamed.

2) Barber, an answer, p. 7: from the Prelate to the sexton, as well as from the Pope to the poorest friar. The Saints' Apology. Printed with order. Lond. 1644. Without admitting the linsey-woolsey mixture of human invention, and with resolution not to be the servants of men, but to cast off their yokes and exalt the Lord alone to rule and judge in them.

3) Ständen uns die, von mir mehrfach, aber vergebens gesuchten »acts of witnesses« von Muggleton, der in Gemeinschaft mit

Blicke der Mehrzahl blieben in die Zukunft gerichtet. Alles Sympathische fand sich zusammen. Im Heere wurde Jacob Böhme's Morgenröthe im Aufgange eifrig gelesen; seine Bücher riefen zahlreiche Nachahmungen hervor[1]; familistische Schriften gingen von neuem in das Land aus[2]. Auch von Deutschlands Schlachtfeldern tönten verwandte Stimmen herüber, von einem Manne, dessen Tendenzen und dessen Feuereifer ihn den Heiligen Englands jener Tage gleichstellen. Friedrich Giftheil[3], der Sohn eines Würtemberger Abtes, war in neunzehnjähriger Wanderung durch Deutschland, Dänemark, Schweden, Frankreich und England gezogen, und rief durch seine Schriften in allen Sprachen der europäischen Welt die Völker zu einem neuen Reiche der Gnade auf. Seine mystischen Freunde rühmten von ihm, er sei eine lebendige Bibel, ein auserwählter Zeuge der Wahrheit; er selbst nannte sich einen Kriegsfürsten des Herrn, des obersten Rächers und Richters, oder auch einen Fürsten des Herrn, nach der Weise David's, den Gott in diesen letzten Zeiten erweckt habe, zur Ehre seines heiligen Namens und der ewigen Wahrheit[4]. Auf seinem Epitaphium zu Amsterdam wird er genannt der in aller Widerwärtigkeit unüberwindliche König, Priester und Kriegsmann Gottes. In ihm war ein glühender Zorn gegen die Geistlichkeit aller Kirchen,

---

Reeve dem Robins entgegentrat, und dem Lord-Mayor von London widerstand, wie in später Zeit die Quäker, zu Gebote, so würden diese Zeugen der »primitive church« wohl noch in einem anderen Lichte erscheinen, als jetzt. Zu vgl. ist Godwin, history of the Common-wealth. Lond. 1827. IV, 314. Quäkergräuel. p. 224.

1) Böhme, Reformat.-Gesch. p. 920—934.

2) Deren Inhalt schon aus ihrem Titel erschlossen werden kann: »Fröhliche Botschaft des Reiches Gottes«; »Die Weissagung des Geistes der Liebe« u. s. w. Böhme, Ref.-Gesch. p. 567 flgd.

3) Vgl. Arnold, K.- u. Ketzergesch. II, 416 -419. Henke, K.-Gesch. IV, 204. 214. Nach Henke's Ausdrucke sind gegen ihn alle anderen Säuglinge in der Theosophie gewesen. — Giftheil ist gestorben 1661, zu Amsterdam.

4) »His servant David, whom God in this present and last time hath rised on earth for the honour of his holy name and for the truth and eternal righteousness of God.«

weil er von ihr alles geistige Elend der Völker und alles Leid des dreissigjährigen Krieges ableitete. In Tübingen stürmte er einmal, im Jahre 1634, mit entblösstem Schwerte auf die Kanzel, wo Osiander predigte, weil der nicht Gottes, sondern Menschenwort rede; am Hofe zu Stockholm und zu Dresden erbot er sich, öffentlich mit den Priestern vor Gott aufzutreten, und zu rechten über der grossen Noth der armen verführten Schafe, über dem vielfältig vergossenen Blute der blinden Leute; sofern er sie nicht überzeugen könne, dass sie falsche Hirten und die vornehmste Schuld an diesem Allen wären, wolle er sein Leben lassen [1]. »Brauchet Gott«, hat er einmal gesagt, »einen anderen in Liebe zum sanften Werkzeuge, der danke ihm; ach wie gern liesse ich mich auch dazu brauchen«; er aber vernahm Gottes Stimme fast nur im Brausen des Sturmes. Jetzt liess er seine kriegerischen Schriften an das Volk Englands ergehen [2], worin er es warnte vor der Verführung des Satans, der die Leute verlocke in die steinernen Kirchen und Kapellen, in die »carnal congregations«. Das Reich sei nahe, in dem nur Eines gelte: des Einigen himmlischen Hauptes ewige, göttliche, untheilbare Macht und Kraft [3].

1) Auch in seinem englischen Sendschreiben: this present commotion of wars in the world, whereby mankind is ruined, flow from the external religion.

2) Two Letters directed to the mighty ones of England, Scotland and Ireland. By Lod. Fred. Giftheyl, an High-Germane. Lond. 1649. Unterzeichnet: »King David the second, a warrior of the Lord«. Die in diesen Briefen herrschende Terminologie hat merkwürdige Aehnlichkeit mit den Lieblingsausdrücken von Fox, der doch erst nach ihm erscheint. Andere in England von ihm verfasste Schriften erwähnt Arnold, K.- u. Ketzerhist. II, 417: The manifest, presented to the Parliament in Scotland, in regard of the present troubles in England, according to the eternall righteousnesse of God, the sovereign judge. Wohl aus dem Jahre 1649. Dann eine andere: »Neue Verkündigung aus dem Orient, oder vom Aufgang des Berges Sion, der werthen Stadt Gottes; nämlich, dass der Berg, da des Herrn Haus ist, in dieser jetzigen und letzten Zeit mit dem Untergange des sectirerischen Wesens der Babel, gewiss höher denn alle Berge und über alle Berge erhaben werden soll. Lond. 1643.

3) Gottes und des Geistes »eternal divine and indivisible power and virtue«.

Viertes Capitel.

Die independentischen Secten und die Glaubensfreiheit.

1. Einflussreiche geschichtliche Bedeutung erlangen reformatorische Gedanken erst dann, wenn sie nicht mehr nur durch einzelne Wenige, sondern durch grosse Volkskreise vertreten werden, die den Willen und die Kraft haben, in die Entwicklung des öffentlichen Lebens einzugreifen. Als den Träger und Repräsentanten der Ideen und Bestrebungen, die wir geschildert, haben wir bisher nur den Independentismus genannt, im Widerspruche mit der gewöhnlichen Darstellung, welche sie einer »üppig wuchernden Sectenbildung« zuschreibt. Unsere Auffassung wird sich rechtfertigen und zugleich die weite und volksmässige Verbreitung jener enthusiastischen Richtung und Umgestaltung des Independentismus darthun, wenn wir der unerquicklichen Aufgabe nicht ausweichen, der vermeintlichen Sectenbildung näher zu treten.

Beseitigen wir zuerst jenes Chaos barbarischer Sectennamen, welches uns der Presbyterianismus überliefert hat[1]. Es scheint fast eine Ehrensache für ihn gewesen zu sein, eine der Weissagungen, mit der er in den Kampf gegen den In-

---

1) Edwards Gangraena p. 13: the errors, heresies, blasphemies may be referred to sixteen heads or sorts of Sectaries; as namely Independents, Brownists, Chiliasts or Millenarians, Antinomians, Anabaptists, Manifestarians or Arminians, Libertines, Familists, Enthusiasts, Seekers and Waiters, Perfectists, Socinians, Arians, Antitrinitarians, Antiscripturists, Sceptics and Questionists. Nach Bastwick (Independency no God's ordinance) sind es vierzig Secten, nach Reggius (p. 3) unzählbare (et mille alii). Von hier aus übergegangen in Gieseler's K.-G. 3, 2, 47, Anm. 23 u. a.; zuletzt selbst noch in Hettner's Literaturgesch. Englands seit dem siebzehnten Jahrh. 1856.

dependentismus gegangen war[1], in Erfüllung gehen zu lassen. Bei dem Mangel an innerem Verständniss religiöser Eigenthümlichkeiten, welchen die englische Theologie auch heute noch nicht überwunden hat, und bei der grossen äusserlichen Weise, mit der die orthodoxe Polemik des siebzehnten Jahrhunderts verfuhr, war es natürlich, dass jede abweichende Meinung nicht nur zu einer Ketzerei, sondern auch zu einer neuen Secte gestempelt wurde[2]. So gaben Milton's durch seine schmerzlichen häuslichen Erfahrungen hervorgerufenen Vorschläge zu einer Reform der Ehegesetzgebung die Veranlassung zu einer Secte der Divorcers[3]; aus den antinomistischen Principien erträumte man eine Secte von Adamiten. Den Vorwurf gegen die Presbyterianer, »Popanze« von Sectennamen erfunden zu haben, um dem Volke Furcht einzujagen, hören wir schon in den Verhandlungen, welche 1647 zwischen dem Parlamente und den Schotten gepflogen wurden. Die Zahl der Secten erscheint hier bedeutend geringer[4]. Es

---

1) An Antidote against the Contagious Air of Independency. London 1644: if this new way should take place, we should have many thousand petty tyrants domineering over their congregations . . . and as many religions as pastors.

2) Burroughs, Irenicum. To the Lovers of Truth and Peace 1646. p. 102 giebt als gegnerische Ansicht an: »Every difference in religion is a differing religion«.

3) Wie sie in einem Pamphlete, einer Art Bilderbogen, aus jenen Tagen dargestellt werden (1658), ihre Frauen aus dem Hause herausschlagend: daneben Seekers, welche bettelnd die Hand ausstrecken, Scripturiani, welche die Bibel über ihrem Kopfe schwingen, Quäker u. s. w.

4) A declaration of the Lords and Commons assembled in Parliament, concerning the Papers of the Scots' Commissioners. London 1647. Zuerst sprächen die Schotten von Anabaptisten, a name that hath indeed contracted much odium by reason of the extravagant opinions and practices of some of that name in Germany, which opinions and practices we abhor and detest. But for their opinion against the baptism of Infants, it is onely a difference about a circumstance of time in the administration of an ordinance, wherein in former ages as well as in this learned men have differed both in opinion and practice... The second sort they name, are the Antinomians, which if it be not a dispute about

sind bei genauerer Betrachtung, von dem Baptismus abgesehen, nur zwei Namen, welche sich aus jenem Sectencataloge herausheben und auf bestimmte religiöse Genossenschaften hinzuweisen scheinen, Seekers und Ranters, während durch die anderen nur Ansichten bezeichnet werden, die theils unter den so eben von uns entwickelten einbegriffen werden müssen, theils dem noch zu besprechenden Gebiete des Deismus angehören, niemals aber die Grundlage für eine Gemeindebildung gewesen sind, ebenso wenig wie die zwei hundert und vier und sechzig Häresien, welche die lutherische Orthodoxie des achtzehnten Jahrhunderts in dem Spener'schen Pietismus entdeckt hat, auf eine gleiche Anzahl von Secten zurückweisen [1].

Was nun zunächst den Anabaptismus betrifft, so hatte dieser in England überhaupt eine bei weitem geringere Be-

---

words at it seems to be amongst some... in the next place come the Familists, by which name we know not whom they mean... as to the Seekers, if they mean such as deny the use of all ordinances, the Word and Sacraments.... as for the Shakers, we know not whom they mean, or what they are. Das ganze Verfahren der Schotten wird bezeichnet als policy to multiply needlessly a multitude of names, like so many Bug-bears to fright simple people with all. Auch Baillie spricht in seinen Briefen nur von Independenten, Antinomianern, die er auch wohl schlechtweg Sectirer nennt, und von Anabaptisten.

1) Die Erwähnung der Familisten, einer aus Holland stammenden mystischen Secte des sechzehnten Jahrhunderts, die unter Eduard dem Sechsten eine, wie es scheint, sehr geringe Verbreitung in England gefunden hat, rührt wahrscheinlich nur daher, dass die Schriften des Stifters der Partei, Henry Niclas, in unserer Periode von neuem gedruckt wurden. Vgl. Böhme, Reform.-Gesch. 541 ff. Walch, Religionsstreitigkeiten ausserhalb der luth. Kirche. IV, 844. Baumgarten a. O. 1065. Gieseler, K.-G. 3, 2, 34. Nach Penn's »brief account« (Works V, 212) wäre Familisten nur eine andere Benennung für Seekers gewesen, »who left all visible churches and societies and wandered up and down«, gleich Schafen ohne Hirten. Henr. Morus im Enthusiasmus triumphatus (opp. Lond. 1679, II, 222) fasst alle Enthusiasten unter dem Namen Familisten zusammen. So vieldeutigen Namen, wie Chiliasten, Millenarii, Antiscripturarii u. s. w. sieht man sofort die mangelnde Beziehung auf bestimmte abgegränzte Kreise an; unter dem letzteren Namen z. B. wurden so heterogene Elemente wie Quäkerthum und Socinianismus, Hobbes und Spinoza begriffen; Walch, a. O. V, 212 ff.

deutung als in Deutschland [1]. Nach der Vernichtung des Münster'schen Wiedertäuferreiches verloren sich zwar einige versprengte Anhänger desselben auch nach England, doch hatten ihre Bestrebungen auch noch unter der Regierung der Elisabeth wenig Erfolg [2]; und wo baptistische Ansichten während Karl's des Ersten Regierung auftauchten, wurden sie bald unterdrückt. Die Freistätte des Baptismus blieben die Niederlande. Erst mit dem Beginne der Bürgerkriege kamen zahlreichere Boten desselben nach England herüber, und warben Genossen. 1643 veröffentlichten sie ihr Glaubensbekenntniss [3]; 1644 zählten sie sieben und vierzig Gemeinden; auch unter den Officieren der Parlamentstruppen gewannen sie Anhänger. Doch legten sie jetzt das Hauptgewicht nicht auf die Wiedertaufe, sondern nur auf die Verwerfung der Kindertaufe, und traten eben desswegen weniger gesondert hervor, gingen vielmehr in die grosse enthusiastische Gesammtpartei überhaupt über. Denn auch der Independentismus selbst legte nach dem Charakter der gesammten reformirten Kirche auf die Sacramente ein geringeres Gewicht. Schon auf der Westminstersynode ward die Klage vernommen, dass in grossen Londoner Kirchspielen jährlich kaum Ein Kind zur Taufe gebracht werde [4], und der ganzen enthusiastischen Partei galt die Kindertaufe als etwas Indifferentes [5]. Der englische Baptismus der Periode war daher von dem enthusiastischen Spiritualismus der Heiligen nur dem Namen, nicht dem Wesen nach unterschieden [6].

---

1) Ottii, Annal. Anabapt. p. 45. Anabaptistae in Anglia multo puriores quam alibi.

2) »They have no acquaintance with us in England or any other place, where the gospel of Christ is clearly preached«, erklärte Bischof Jewel im Parlamente.

3) Abgedruckt bei Neal II. im XIten Anhange.

4) Baillie, Letters, 12 Juli 1644.

5) Milton, bei Neal II, 373.

6) Im Vorbeigehen sei bemerkt, dass auch Bunyan, nach kurzem Durchgange durch den extremen Spiritualismus der Ranters, zu den Bap-

Aber auch von jenen beiden anderen Parteien will es kaum gelingen, die spärlichen und sich widersprechenden Nachrichten, die aus solchen dunkeln Schichten des Volkes zu uns herübergedrungen sind, zu einem abgeschlossenen und harmonischen Bilde zu vereinigen. Wenn die Seekers nach Pagit und seinen Geistesgenossen als eine von seltsam individualisirten chiliastischen Erwartungen bewegte Secte [1] erscheinen, während ihnen doch von Männern der strengsten Grundsätze das Zeugniss ernster Frömmigkeit zugestanden wird [2], wenn sie von Baillie eine unter allen übrigen verstreute Richtung genannt werden, von Ludlow [3] dagegen der jüngere Vane und seine Genossen, also die Partei der entschiedenen Republikaner und der Vertheidiger einer radicalen Reform in Staat und Kirche als Seekers bezeichnet werden [4], so liegt die

---

tisten übertrat. Guericke freilich in seiner Kirchengesch. 8. Aufl. III, 535 sagt von Bunyan: »In dieser unruhigen Zeit, nicht unberührt von ihren Einflüssen, lebte auch der ehrwürdige, ganz vom Luther'schen Geiste der Lehre von der Rechtfertigung durchdrungene, und so das tödtende Princip des Calvinismus mächtig niederhaltende Verfasser der Himmelsreise, J. B., auch als mannhafter Gegner von Baptisten und Quäkern bekannt, 1655 Lehrer zu Bedford« u. s. w. Ziemlich das Gegentheil dieser aprioristischen Geschichtsschreibung ist historisch; vielmehr als Baptist hat Bunyan seit 1654 von Bedford aus den Norden und Osten Englands durchzogen; »Lehrer« ist er nie gewesen.

1) Pagit, Heresiography p. 133: Many have wrangled so long about the church, that at last they have quite lost it, and go under the name of Expecters and Seekers and do deny that there is any true church or any true minister, or any ordinances. Some of them affirm the church to be in the wilderness, and they are seeking for it there: others say, that it is in »The smoke of the Temple« and that they are groping for it there. Nach Reggius p. 103. 114 hätten sie eine miraculosam coetus Christiani per apostolos institutionem erwartet, »apostolum Joannem adhuc vivere et brevi compariturum putant«; »moris apud eos esse, quando peregrinum aliquem viderent, inquirendi num fortasse apostolus Joannes sit«.

2) Letters of early friends p. 13: many honest hearts are among the waiters and some that are joined to the Ranters are pretty people.

3) Guizot, collection des mémoires VIII, 307.

4) Baillie: for the Anabaptists go beyond the Brownists in wandering, the Antinomians are beyond the Anabaptists, and the Seekers beyond them all.

Vermuthung sehr nahe, dass wir es hier nicht mit einer durch eine bestimmte Organisation verbundenen Gesellschaft zu thun haben, vielmehr diese Bezeichnung der Seekers oder Waiters nur ein Spottname gewesen ist für die Männer jener chiliastischen Richtung, deren Spiritualismus, der Sacramente als blosser Schattenbilder der wahrhaftigen Güter nicht mehr bedürftig, der Erneuerung eines johanneischen Christenthums des Logos und des Parakleten, als der geistigen Form des Christenthums entgegensah[1]. Dieses Suchen und Warten ist die Grundbestimmung der Geister jener Tage; mit klarem Bewusstsein sehen wir es von Cromwell ausgesprochen, in den zärtlichen Worten des Vaters an die Tochter[2], wie in den Berichten des Feldherrn[3]; in den niederen Volkskreisen hat es die phantastische und zugleich concretere Gestaltung angenommen, welche von den presbyterianischen Häresiologen verwerthet wird[4]. Als die höchsten Spitzen dieser Richtung[5], aber ebenso wenig als eine geschlossene Faction, werden wir die Ranters zu betrachten haben, die wir erst in den Zeiten der Republik, aber da schon als eine weit verbreitete

---

1) Vgl. p. 112, Anm. 2.

2) Cromwell, Letters, I, 255: For my beloved daughter, Bridget Ireton, 25 Oct. 1646: your Sister Claypole is, I trust in mercy, exercised with some perplexed thoughts. She sees her own vanity and carnal mind, bewailing it: she seeks after what will satisfy. And thus to be a seeker is to be of the best sect next to a finder; and such an one shall every faithful humble seeker be at the end. Happy seeker, happy finder!

3) u. a. Letters, II, 395: we in the northern army were in a waiting posture, desiring to see, what the Lord would lead us.

4) Abweichend hiervon rechnet Stäudlin (II, 105) mit Berufung auf »Anonymi Epistola e Ms. Guelpherbytano de nova Secta Quaerentium« aus dem Jahre 1654 (vgl. Gieseler, K.-G. 3, 2, 47) die Seekers zu einer rationalistisch-sceptischen Partei. Ich habe diese Ep. Anonym. nicht erlangen können; sind ihre Angaben authentisch, so würde sie nur ein neuer Beweis für die grosse Unbestimmtheit der Sectennamen sein.

5) Fox, Journal I, 142: The day following I passed to Cleaveland amongst those people, that had tasted of the power of God; they had formerly had great meetings, but were then all shattered to pieces and the heads of them turned Ranters.

Secte erwähnt finden. Sie waren, wie es scheint, die in den spiritualistischen Speculationen am weitesten Vorgeschrittenen[1]; besonders scheinen sie sich mit der Frage vom Ursprunge der Sünde in antinomistischem Interesse beschäftigt zu haben. Der Teufel, sagten sie, sei von Gott geschaffen, nicht durch seinen Fall dazu geworden. Vielleicht betrachteten sie die Sünde als eine nothwendige Durchgangsstufe der menschlichen Entwicklung. Unter ihnen mag sich der Enthusiasmus nicht selten zu einer göttlichen Trunkenheit gesteigert haben, welche nur in ekstatischen Formen, die an das göttliche Jauchzen der Labadisten erinnern[2], ihren Ausdruck finden konnte[3], auch wohl die Gränze berührte, wo der heilige Wahnsinn beginnt[4]. Aber dass solche Erscheinungen nicht das Wesen der Partei gebildet haben, die Fox selbst als ein Volk Gottes anerkannte und die uns von seinen Freunden als »a very wise and subtle generation« geschildert wird[5], geht aus einer Flugschrift hervor, die schon öfter erwähnt ist,

---

1) Fox [Journal I, 258] erzählt von einem Disput mit Ranters, aus dem er als Sieger hervorging: and so the truth stopped them, and bound them and came over all the highest notions in the nations; sie selbst nannten sich auch wohl the high professors.

2) Vgl. Goebel, Gesch. des christlichen Lebens. II, 1, 215.

3) Fox, Journ. I, 232: we sent to the Ranters, to come forth and try their God; and there came abundance of them, who were very rude and sung and whistled and danced, but the Lord's power so confounded them, that many of them came to be convinced.

4) Eine der im Anabaptisticum et Mysticum Pantheon enthaltenen Schriften »Quäkergreuel« enthält p. 214 ff. eine dogmatische Schilderung des »Rantergeistes«, die aber wenig zuverlässig ist. Fox, dessen Tagebuch für diese Partei fast die einzige, wenn auch nicht unparteiische Quelle ist, erzählt uns von einem Besuche, den er einigen Ranters im Gefängnisse zu Coventry machte (Journ. I, 109): at last these prisoners began to rant and vapour and blaspheme, at which my soul was greatly grieved; they said, they were God; but another of them said, we could not bear such things. Fox sagt uns nicht, in welchem Sinne sie dies behauptet; wie denn überhaupt zu einem Eingehen auf fremde Charaktere und Meinungen der Stifter des Quäkerthums durchaus unbefähigt war.

5) Letters of early friends, p. 25.

und deren Verfasser, Joseph Salmon, uns als einer der Häupter der Ranters genannt wird; zufällig einer der wenigen Namen, die uns aus dieser Richtung überliefert sind[1]. Doch in seiner Schrift (A rout, a rout) findet sich auch nicht ein einziger abenteuerlicher Zug; nur die Elemente jener enthusiastischen, aber tiefen, innerlichen Mystik. Sind nun aber die hierin enthaltenen Gedanken, sowie die von den Seekers vertretenen im Wesentlichen dieselben, die wir in anerkannt independentischen Kundgebungen antreffen, so wird der Schluss nicht unbegründet erscheinen, der, wie ich überzeugt bin, durch ein reicheres Material, als es uns in Deutschland zu Gebote steht, seine noch umfassendere Rechtfertigung finden wird: dass die gewöhnliche Rede von einem Sectenchaos auf Uebertreibung und Missverständniss beruht, und dass jene Waiters, Ranters, Familists, Seekers und wie sie sonst heissen mögen, nicht auf unter sich verschiedene Denominationen gehen, welche sich den bestehenden Kirchen coordinirt als abgeschlossene religiöse Gesellschaften constituirt hätten, vielmehr nur in einander verschwimmende Nüancirungen[2] der Einen grossen enthusiastischen Partei der Heiligen bezeichnen, in welcher das Subjectivitätsprincip des ursprünglichen Independentismus seinen Gipfelpunkt erreicht hat.

2. Zwischen dem Independentismus und der so eben geschilderten Partei herrschte enge Gemeinschaft der Gesinnungen wie des Handelns. Die Zahl der noch an die ursprünglichen Ideen des Congregationalismus Gebundenen, der »pure Independents«, die man von den mit den Secten verbundenen »mixed Independents« unterschied, verdiente kaum noch Beachtung[3]. Man fand vielmehr unter den Independenten alle

---

1) Fox, Journal I, 231.

2) Wie die abgeschiedenen und die gottgelassenen Täufer, die verzückten und die freien Brüder der deutschen Reformationszeit alle in die Eine wiedertäuferische Partei aufgehen.

3) Baillie, Letters, 8. Juli 1645: We hope shortly to get the Independents put to it, to declare themselves either to be for the rest of secta-

die Ansichten vertreten und geduldet, welche die Enthusiasten beseelten[1], und wenn diese sich von der kirchlichen Gemeinschaft mit jenen sonderten und ihre eigenen Meetings hielten, so thaten sie es aus freiem Antriebe, ohne zum Ausscheiden genöthigt zu sein[2]. Was aber Radicale und Independenten vereinte und den Independentismus zu einem »uniting principle« machte, waren die Principien einer fast unbedingten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Sie sind der letzte abschliessende Zug in dem Bilde, welches wir von dem Independentismus dieser Periode zu zeichnen haben. Diese Principien aber haben einen doppelten Ausgangspunkt. Zum Theil beruhen sie in seinen kirchlich-politischen Anschauungen, welche auf eine vollständige Trennung von Staat und Kirche gingen und damit allerdings auf eine radicale Umgestaltung der englischen Verfassung, in welcher die Verbindung von beiden ein integrirendes Moment bildet. Von dieser Seite her gelangte man zu dem Gedanken unbedingter Duldung für jede Art von Religion, welche den Zwecken des Staates nicht zuwiderlief. Der Glaube gehöre einem Gebiete an, auf welches sich keine menschliche Macht erstrecke, auf dem nur Gott und das Herz Richter seien, heisst es in einer Erklärung des Parlamentes[3]. »Liberty of conscience to all, that profess Christ, without exception« lautete die allgemeine Forderung, die doch nicht Allen genug that. Der geistliche

---

ries or against them. If they declare against them, they will be but a small, inconsiderable company.

1) Baillie, Letters, 7. Juni 1645: The most of their party are fallen off to anabaptism, antinomianism and socinianism; the rest are divided among themselves.

2) Baillie: that ever any of the London Independents did cast out of their churches any man or woman for Anabaptism, Antinomianism or any other error, we never heard. Edwards' Gangraena 62: All the Independents in London say not a word against them, but side with them, stand up for them.

3) »As for the truth and power of Religion, it being a thing intrinsical between God and the Soul, we conceive there is no humane power of coertion thereunto«.

Führer der Independenten verlangte volle Freiheit für das Judenthum so gut wie für den Katholicismus[1]. Für dieselben Ideen erhoben die Enthusiasten ihre Stimme; eine ihrer Flugschriften erregte durch die noch ungewohnte Kühnheit der Sprache und der Gedanken grosses Aufsehen[2]. Seit 1643 wurden auch baptistische Schriften von Holland aus verbreitet, in denen volle Gewissensfreiheit für alle Secten verlangt wurde[3]; in jedem neuen Briefe redet Baillie von dem immer heftigeren Drängen nach allgemeiner Glaubensfreiheit[4]. Wenn Milton ausnahmsweise die katholische Kirche im Staate nicht geduldet sehen wollte, so war der Grund für ihn vornehmlich der politisch-nationale, dass die Katholiken einem fremden Herrscher in Rom Gehorsam schuldig seien; ferner schien es ihm widersinnig, denen Freiheit zu gewähren, deren herrschsüchtiges Streben nur auf Unterdrückung der Freiheit gehe[5]. Dagegen wiesen Andere auf das Erfolglose eines jeden Zwanges in geistlichen Dingen hin, der nur Heuchler mache, dessen Rückschlag stets die treffe, von denen er zuerst ausgegangen, dessen Resultat stets das Gegentheil von dem sei, was man bezweckt habe[6]. Es gebe nichts Verdammlicheres, als

---

1) Baillie, Letters, II, 181, 10. Mai 1644: Godwin is a bitter enemy to presbytery and is openly for a full liberty of conscience to all Sects, even Turks, Jews, Papists.

2) The Compassionate Samaritan 1644, im Auszuge bei Neal II, 371: it is the will and command of God, that since the coming of his son, a permission of the most paganish, Jewish, Turkish or antichristian consciences and worships, be granted to all men in all nations. The doctrine of persecution in case of conscience maintained by Calvin, Beza and the ministers of New England is guilty of all the blood of the souls, crying for vengeance under the altar.

3) Baillie, Letters, II, 121.

4) Vgl. Baillie, Letters, II, 140. 157. 169 u. ö.

5) Weber a. O. 3, 405 ff.

6) No Papist nor Presbyterian. Published for general satisfaction 1649. Mit dem Motto: »Quod tibi non vis, alteri ne feceris«: But supposing it to be lawful or warranted by the Word of God, to persecute the Papists or any other sort of people professing Christ, yet we have observed in these last 7 years of their persecution, when many of

selbst wider das Gewissen zu handeln, oder Andere dazu zu zwingen; das heisse einen Seelenmord begehen, die schwerste von allen Sünden[1]. — Führen diese Gedanken nur zu einem Dulden und Gewährenlassen anderer Ueberzeugungen, so hat dagegen der zweite, specifisch religiöse Gesichtspunkt eine innere Harmonie zur nothwendigen Bedingung und Folge. Man sieht in den Dogmen, welche die verschiedenen Secten des Christenthums von einander trennen, nicht mehr wesentliche Unterschiede, betrachtet dieselben vielmehr nur noch als mehr oder weniger indifferente und zufällige Formen von religiösen Grundgedanken, in welchen alle Parteien übereinstimmen, und versucht diese Grundgedanken auf ein letztes Princip zurückzuführen, welches als Fundamentalsatz das Wesen des Christenthums in sich schliesse, daher allen, die sich zu ihm bekennen, gleiche Berechtigung und Stellung in der christlichen Kirche gewähre. In dem Antinomismus erblickt man jetzt nur noch das Bestreben, die freie Gnade über jedes menschliche Verdienst zu erheben, freilich sei der Glaube an eine schon diesseits zu erreichende Vollkommenheit ein menschlicher Irrthum, aber der Baum solle nur nach seinen Früchten beurtheilt werden; in dem Spiritualismus der Seeker sieht man nur die Aeusserungen eines in Gott seligen Herzens, in dem Chiliasmus nur die Hoffnung, den Herrn zu erblicken[2]. Selbst an Legionen solcher Irrthümer will man

---

them have been hanged, drawn and quartered, others 7 or 8 years imprisoned onely for non-conformity in matters of religion.... yet we do not see, that this persecution hath any thing at all abated or lessened the number of them.

1) Liberty of conscience asserted. Published by a Wellwisher to the kingdoms God. 1649. Mit dem Motto Joh. 13, 35. »If I shall prove, that every man, who swerves in matter of religion from the dictate of his conscience, commits a damnable sin, it will inevitable follow, that whosoever shall by force or artifice draw any man to act contrary to it in matters of faith, must be also guilty of the same crime. Persecution is a spiritual murder, an assassination of the soul, it is to rage against God himself, the most horrid of sins«.

2) Von besonderer Wichtigkeit sind in dieser Beziehung Aeusserungen der schon von uns erwähnten Schrift: Cook, what the Inde-

keinen Anstoss nehmen; aus ihnen allen ertöne doch nur der Ruf: der Herr ist nahe. Das Fundamentalprincip des Christenthums aber findet man nicht in einem seiner dogmatisch-speculativen Sätze, sondern in einem ethisch-anthropologischen: »Nicht der Kopf, sondern das Herz macht den Christen«[1]. Es ist der Glaube an die durch den Tod Christi geschehene Versöhnung des Menschen mit Gott, welcher als das alleinige Kriterium für die Christlichkeit des Einzelnen wie einer ganzen Gemeinschaft gilt[2]. So greift der Independentismus zu dem ursprünglichen, aber nur zu bald vergessenen Grundsatze der Reformatoren zurück, wie ihn u. a. Me-

---

pendents would have: Concerning the errors of the times, many whereof pretend from weak judgments, but strong affection to Jesus Christ, he thinks all this smoke is not without some fire; but because the common enemy, the papists, have more differences among themselves, lest our jarring should be their music, he desires, we may spend our wits upon them, and our charity upon one another. If an »antinomian« doctrinal do not prove an antinomian practical, he thinks some of those opinions are very comfortable; and learns hereby not to exalt duty too much but to study free grace the more, and believe that the doctrines of justification and satisfaction have never been more clearly thaught than by them that have been so called. He hopes »Seekers« find the way to heaven, yet counts it sad, that any should wait for new apostles, and that those ordinances, which Christ hath purchased with his precious blood, should be counted shadows: yet he suspects his own heart, and thinks that possibly some men live at a very high rate in spiritual enjoyments being wholly at rest in God, and have the less need of ordinances: and for those that think the saints are here in full perfection of grace and glory, his sinful heart tells him it is an error; yet he will not judge any tree to be evil, but by its fruits. He knows no hurt in a million of millenary-like errors: who would not be glad to see Jesus Christ?

1) Cook, what the Independents would have: He looks not at the likeness of the means, but Christ's institution, who is only king of the conscience. He thinks it a sin either to follow an erring conscience, or to do against it; but to oppose it, the greater sin, for he that will do the least sin against conscience, is prepared in disposition to do the greatest.

2) Church Levellers p. 10: Necessary doctrines are not at all hard nor require long time to learn; for the word of God having once planted this truth in the understanding; viz.: that it is the blood of God which cleanseth us from all sins. This evangelical truth of his own nature would instantly set man on work to do the will of him, that so loved him.

lanchthon in dem bekannten Worte der loci ausgesprochen hat[1]; und er ist die erste kirchliche Partei, welche diesen Unionsgedanken zu ihrem Principe erhoben hat, darin weit voraus der Theologie ihres Jahrhunderts, welche in die immer ausschliesslicher gefassten articuli primarii ihren ganzen scholastischen Lehrbegriff hineintrug, weit voraus auch der Engherzigkeit der anderen englischen Denominationen, die erst in unserem Jahrhunderte sich auf ihre Uebereinstimmung in den wesentlichen Stücken des Christenthumes besonnen haben. In jenem Unionsbewusstsein aber findet das Princip der Gewissensfreiheit seine feste und tiefe Begründung, und darum stellte sich der Independentismus auf das königliche Gesetz der Liebe und des Friedens[2]. In dieser Freiheit der Gewissen sah er Englands höchstes Gut und das Lebensprincip eines jeden Reiches. Sich selbst könnten die Menschen wohl vernichten, die Wahrheit nimmermehr[3].

Aber welche Kämpfe und welterschütternde Begebenheiten standen den Heiligen bevor, ehe sie daran gehen konnten, jenes Gesetz des Geistes und der Freiheit zum Grundgesetze des Landes zu erheben!

---

1) Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.

2) Cook, what the Independents would have: Therefore he reckons liberty of conscience to be England's chiefest good, because nothing else can procure love and peace: for did God, for the safety of a sheep, dispense with his own law, and are men so wolvish to prefer an inferior law of Uniformity to the royal law of Love which is the life of a kingdom? But men may ruin themselves, they can never ruin the truth.

3) In die Erkenntniss dieser Gewissensfreiheit setzte man den Fortschritt über das Zeitalter der Reformation. In diesem Sinne sagte der Verfasser von Babel's Fall (p. 11): »Jerome's of Prage or Luther's time was but a little better, than the darkest time of popery«.

Fünftes Capitel.

Das Reich der Heiligen und das kurze Parlament.

1. Die nahe Zukunft des Herrn und die Erscheinung seines Reiches auf Erden war der Glaube der gesammten radicalen Mystik im deutschen Reformationszeitalter gewesen. Zuerst haben ihn die Propheten ausgesprochen, die im December 1521 zu Wittenberg die Aenderung der Welt binnen kurzen Jahren und die Aufrichtung des Reiches weissagten, in dem kein Unfrommer oder Sünder mehr sein würde. Während des Bauernkrieges, und noch vor dem Beginne der Wiedertaufe predigte Hans Hut, der Herr werde sein kleines und zerstreutes Häuflein aus allen Enden der Erde zusammenführen, und diese werden erschlagen, was noch übrig ist. Alsdann wird Christus und der jüngste Tag erscheinen. Danach betrachteten sich die Täufer in der Schweiz und in Deutschland insgesammt als die »wahrhaftigen Sendboten, an die der Befehl des Herrn ergangen, in diesen letzten Zeiten die auserkorene Schaar aus allen Geschlechtern und Zungen zu versammeln, aus dem Reiche des Satans sie herauszuführen, und sie Christo anzutrauen öffentlich durch das wahrhaftige Zeichen des Bundes, die Taufe, auf dass sie fortan ihrem eigenen Willen gänzlich abgestorben und wie eine Braut ihrem lieben Bräutigam in allem gehorsam seien« [1]. Aber tiefsinnige Geistesgenossen, wie Melchior Hoffmann, hatten doch die anbrechende Erfüllung ihrer Sehnsucht: »Gott der Barmherzige helfe uns durch Christum Jesum, dass wir jetzt alle mögen die Klarheit erlan-

1) Vgl. Cornelius, Geschichte des münsterischen Aufruhrs. 2, 219.

gen, und aus dem Buchstabischen in das Geistige eingehen, aus dem Schatten dieser Welt in die Klarheit Christi Jesu«, nur in dem Dunkel einer heimlichen Offenbarung erblickt[1]. Der Glaube der Wiedertäufer zu Münster an ihr Reich als »das Reich, vorlängst vorgesehen durch den Mund aller Propheten, durch Christus und seine Apostel in Kraft des heiligen Geistes angefangen und offenbaret, aber nun in Johann dem Gerechten auf dem Stuhle David's gewiss und unwidersprechlich vorhanden«[2], war wie ein Traumbild vergangen. Was aber im Münsterlande nur von einer geringen, verzweifelten Schaar erstrebt worden war und auf deutschem Boden aus der Verborgenheit kleiner baptistischer Gemeinden nur hervortreten konnte, um von furchtbarer Verfolgung betroffen zu werden, war jetzt in England zu einer Sache grosser Volkskreise, zu einer nationalen Macht geworden[3]. Waren doch über alle Grafschaften des Landes die Gemeinden jenes zu einer Religion der Prophetie und des Chiliasmus gesteigerten Independentismus verbreitet; und allerwärts trafen wir seine wandernden Zeugen an. Vornehmlich aber herrschten in Cromwell's Armee fast ausschliesslich jene Bestrebungen, die England umgestalten wollten zu einem Reiche der Heiligen[4]. Auf diese Armee richten sich zunächst, und bevor wir das Bild ihres grossen Führers zeichnen, unsere Blicke.

In einem Gespräche mit Hampden, in den ersten Jahren des Krieges, als noch der Sieg bei den Fahnen des Königes

---

1) Vgl. Cornelius, a. O. 2, 93. 284.

2) Wie es in dem Erlasse Johann's von Leyden heisst, bei Hase, das Reich der Wiedertäufer. S. 91.

3) Das Parlament, das 1653 zusammentritt, wird als vollgültiger Beweis dafür von uns erkannt werden.

4) Daher wurde auch das Heer von den Presbyterianern so heftig angefeindet, wie von Prynne, his defence, p. 3: this tyrannical, abominable, lewd, schismatical army; und Edwards klagte, es gäbe in ihm nicht mehr funfzig Anhänger des älteren Independentismus; es sei ganz sectirerisch; in der Gangräna: Io do not think, there are fifty pure Independents.

war, hatte Cromwell auf die Nothwendigkeit einer Umbildung der Parlamentsarmee hingewiesen. Gegenüber ständen ihnen Edelleute voll Muth und Entschlossenheit; nur Männer einer Gesinnung, die eben so weit gehe, wie nur je die von Edelleuten, würden nicht von diesen geschlagen werden. Und so schuf er seine Armee, in der er dem Principe der ritterlichen Ehre, von welchem die Cavaliere beseelt wurden, das Bewusstsein vom Rechte des Landes und die Furcht Gottes, das politische und das religiöse Ideal als siegreichere Macht entgegenstellte [1]. Das war der Stolz von Cromwell's Truppen, dass sie nicht Söldner seien, sondern freie Bürger des Landes, die aus eigenem Antriebe die Waffen ergriffen hätten für ihre Freiheit und für ihren Glauben [2]. Zeitgenossen wie Baxter und Milton haben uns den Geist dieses Heeres, das nur Gott fürchtete und nie geschlagen ward, das auf den Wachtposten Psalmen sang und zu Predigten und Gebet sich sammelte, geschildert mit dem Gefühle, dass es seines Gleichen nicht habe in der Kriegsgeschichte [3]. Denn ihre Zeit erschien ihnen als der grosse Tag der Macht und der Heimsuchung Gottes [4],

1) Cromwell, Letters, II, 527: I raised such men, as had the fear of God before them, as made some conscience of what they did, and from that day they were never beaten, and wherever they were engaged against the enemy, they beat continually. Vgl. Ranke, E. G. 3, 442.

2) So hat Cromwell selbst gesagt: we are not only soldiers, but commoners. Darin stimmen ihm alle Berichte bei; vgl. Hutchinson, memoir. in Guizot collection XI, 234: Die Armee habe bestanden aus Männern: engagés volontairement et par esprit de liberté pour la défense de leur droit et de leur religion.

3) Miltoni defensio secunda pro populo Anglicano. p. 120: qui non maledicunt, exercitum nostrum ut fortissimum ita modestissimum ac religiosissimum confitentur. aliis in castris potatui, variis libidinibus indulgetur, rapitur, alea luditur, juratur et perjuratur: in his nostris quod datur otii, disquirendae veritati impenditur, sacrae scripturae invigilatur: nec quisquam pulcrius existimat hostem ferire, quam se atque alios coelestium cognitione rerum erudire, aut bellicam magis quam evangelicam militiam exercere. — Erinnert darf hier auch an Macaulay's bekannte Schilderung (im ersten Capitel seiner engl. Geschichte) werden.

4) Cromwell, Letters, II, 66: in this great day of His power and visitation.

der Krieg als ein Streit des Allerhöchsten, sie selbst als Werkzeuge in seiner Hand, als Geisseln seines Zornes[1]. Als Cromwell dem Oberst Walton den Tod seines ältesten Sohnes, der in der Schlacht bei Marston Moor schwer verwundet worden war, meldete, schrieb er es dem Vater als einen Trost, dass der einzige Schmerz, der in den letzten Stunden dem Jünglinge auf dem Herzen gelegen, der gewesen sei, dass Gott ihn nicht noch länger zum Werkzeuge seiner Rache an den Feinden gebraucht habe[2]. Der allgemeine Glaube des independentischen Enthusiasmus an eine unmittelbare Leitung des Herrn ist in Cromwell's Eisenseiten gesteigert zur schwärmerischsten Begeisterung, und verbunden mit der kühnsten Tapferkeit. Aber gerade daraus kam ihrem Handeln die unwiderstehliche Kraft, dass sie, mit festem und immer klarerem Blicke auf das ideale Ziel, keinen Entschluss von Bedeutung fassten, ohne zuvor das Angesicht des Herrn zu suchen, um ein Wort von ihm zu vernehmen[3]. Die tiefe Gewalt der innersten Erregung, die in solchen Versammlungen herrschte, lebt noch fort in den Berichten derer, die an ihnen Theil genommen. So besitzen wir eine Erzählung[4] von Officieren der Armee, unter ihnen auch Cromwell, über eine Versammlung, die sie

---

1) Jos. Salmon, a rout, in dem »ersten Sendschreiben an seine Mitsoldaten«: gentlemen, you are the rod of God, yea, the rod of the Lord's anger in his own hand; the almighty arm acts you, and so it appears. For no manly glory can encounter with you; in this day of the Lord's wrath you strike thorough king, gentry and nobility; they all fall before you.

2) Cromwell, Letters, I, 196.

3) Darum galt ihnen auch als die rechte Waffe das Gebet. Zu Cromwell sprach sich einmal Colonel Hacker tadelnd über einen Capitain aus, der ein besserer Prediger als Soldat sei; Cromwell verwies es ihm: »fürwahr, ich glaube, wer am besten betet und predigt, wird auch am besten fechten; ich kenne nichts, was so Muth und Vertrauen geben kann, wie die Kenntniss Gottes in Christo«. Ihm fiel beides zusammen: a good man und a good officer.

4) In Lord Somers Tracts, VI, 499—501, und bei Carlyle, O. Cromwell, I, 312.

1648 zu Windsor Castle gehalten haben, als es sich um die letzten Entschlüsse über die Stellung zum Könige handelte. Zwei Tage hindurch sehen wir sie überlegen, ohne zu einer festen Entscheidung zu gelangen; da wird am Morgen des dritten Tages einem aus ihrer Mitte ein Wort der Schrift (Prov. 1, 23) so mächtig ins Herz gegeben, dass alle Zweifel schwinden: »und auf diesem Wege«, erklären sie, »hat uns der Herr dazu geführt, nicht nur unsere Sünde (die Furcht vor Menschen und die fleischlichen Erwägungen), sondern auch unsere Pflicht zu erkennen, und es uns so einmüthig und tief ins Herz geprägt, dass kaum einer von uns im Stande war, ein Wort zum anderen zu sprechen, vor bitterlichem Weinen«. Solchen Männern musste es als der grösste Frevel erscheinen, in dem, was sie »unter so viel Gebet, Fasten, Thränen, Hoffnungen und feierlichen Anrufungen errungen hatten, nur Zufall« zu erblicken[1]. Wie sie »im Namen des Herrn, einen Psalm anstimmend, sich auf den Feind warfen«, so war ihnen jeder Sieg eine neue Offenbarung desselben, und die Zwischenzeiten des Kampfes ein Warten auf eine weitere Erscheinung[2].

Wir haben dieses Heer schon in seine ersten Schlachten, die ihm das Uebergewicht über die Presbyterianer verschafften, begleitet. Der Verlauf des Krieges, die Gefangennahme Karl's des Ersten, der Sieg über die Schotten, die 1648 zu seiner Hülfe herbeigeeilt waren, galt dem Heere als ein Zeichen, dass Gott sich auch zu seinem ferneren Thun bekennen werde; wie Cromwell nach der Schlacht bei Preston an das Parlament schreibt[3]: Wahrlich, in Allem, was geschehen, st nur die Hand Gottes; was in der Welt hoch ist oder sich selbst erhöht, will Gott niederwerfen; der Tag ist jetzt da,

---

1) Vgl. Cromwell, Letters, II, 66.

2) Z. B. Cromwell, Letters, II, 133, Anfang des Briefes an Lenthall.

3) Cromwell, Letters, I, 349. 20. Aug. 1648.

wo Gott allein erhöht sein will«; man solle nur Muth fassen, das Werk des Herrn auszurichten, und die, welche nicht in Frieden leben wollten, aus dem Lande zu tilgen, aber nicht das Volk hassen, das Gottes Augapfel sei, und um dessentwillen er selbst Könige verwerfe. Am 30. Januar 1649 wurde der König hingerichtet. »Vor seinem eigenen Thore zu Whitehall errichteten sie ein Schaffot und vor einer grossen Volksversammlung enthaupteten sie ihn«, berichtet Baxter mit tiefer Erschütterung. Doch auch er erkannte in dem Ende Karl's des Ersten den Ernst der strengen Gerichte Gottes [1]. Der Geist aber, der die Armee beherrschte, betrachtete es nicht nur als eine Pflicht der Nothwehr, dass man dem das Leben nehme, der es sonst vielleicht noch einmal von ihnen fordern würde [2], sondern verlangte den Tod des Königs als eine Sühne für das von ihm begangene Unrecht und das von ihm vergossene Blut. »Dass sie gethan, was ihr Gewissen ihnen geboten, Karl Stuart, den Mann des Blutes, aus dem Wege geräumt, dass sie es gerade so gethan, nicht nach Willkür, sondern nach Spruch und Urtheil eines Gerichts, und so das Land von der Furcht einer ähnlichen Unterdrückung befreit hätten, dessen würden in den künftigen Zeiten alle Christen mit Ehren und alle Tyrannen der Welt mit Furcht gedenken« [3]. Und in der That, wie der Untergang der Monarchie die Folge der radicalen religiösen und politischen Tendenzen des Enthusiasmus war, so war er auch die nothwendige Vorbedingung für die Durchführung derselben. Bliebe der König am Leben, so würde die ganze Frucht des Krieges verloren gehen, hielt Cromwell den zaudernden Freunden vor; die Zustände würden ebenso wie vorher, wo nicht noch

1) Baxter's Life, I, 63: wherein appeared the severity of God, the mutability and uncertainty of worldly things and the fruits of a sinful nation's provocations.

2) Salmon, a rout, p. 8: you have taken away Charles his life, because otherwise he would (it's likely) have taken yours.

3) Vgl. die Erklärung der Officiere der Armee v. J. 1648 bei Carlyle, I, 315, und Cromwell's Brief vom 12. Sept. 1650 (II, 62).

schlimmer werden; das Heil des Volkes fordere seinen Tod[1]. Darum rief man sich, als nun das Haupt des Königes gefallen, einander zu: vorwärts, im Namen Gottes.[2] »Macht ein kurzes Werk, aber ein rechtschaffenes Werk. Ihr habt den Befehl vom Herrn, Englands Unterdrücker zu geisseln: thut es in seinem Namen: aber thut es völlig, brünstig, gründlich[3]; mit dem Maasse, da ihr messt, wird Euch gemessen werden«. — Durch die Siege bei Dunbar und Worcester wurden die äusseren Feinde, und an dem Tage, da Cromwell das lange Parlament auflöste — denn der Herr habe es verworfen, und würdigere Werkzeuge für sein Werk erwählt — die letzte innere Macht niedergeworfen, welche die Männer des independentischen Heeres, in deren Hände jetzt die alleinige Macht in England übergegangen war, hindern konnte, das durchzuführen, wofür sie die Waffen getragen hatten. Es galt, was einer der hervorragendsten unter ihnen, Harrison, unmittelbar nach der Schlacht bei Worcester in einer Zusammenkunft der Führer der Truppen und des Parlamentes als das letzte Ziel bezeichnet hatte: einen solchen Staat bürgerlicher und geistlicher Freiheit aufzurichten, in dem man die Gnaden, die Gott ihnen erwiesen, nicht von sich stiesse[4]. Denn sie hatten keine Ruhe in ihrem Gewissen, so lange noch etwas von dem unerfüllt war, was die Wohlfahrt des Landes und das Interesse des Volkes Gottes verlangte, für das sie der Herr verantwortlich gemacht hatte[5]. »So spricht der Herr der Heerschaaren«,

---

1) Letters, I, 363. 25. Nov. 1648.

2) Salmon, a rout, in den beiden einleitenden Sendschreiben: a word to the commanding powers in the army: »I have very little from the Lord to declare you; all, that I have to say, is this: that you go as fast, as you can with the work you have begun; .. make haste, I say, yet not more haste, than good speed ...

3) Salmon, a rout: you have the commission from the Lord to scourge England's oppressors. Do it in the name of God; do it, I say, fully, hotly, sharply.

4) Letters, II, 164.

5) Vgl. Baxter, Life, I, 57, und Ranke, 3, 415.

rief einer dieser Enthusiasten aus[1], »der Tag ist gekommen, wo ich meine Juwelen in der Armee zu mir sammeln will: wo ich selbst ihnen Leben, Freiheit und volle Genüge sein werde«.

2. Die Armee wollte die allgemeinen bürgerlichen Angelegenheiten nicht nach alleiniger eigener Machtvollkommenheit ordnen; es sollte dies durch Vertreter aus der Mitte der Nation selbst geschehen. Aber die ausserordentliche Zeit verlangte, wie Cromwell meinte, ein Parlament anderer Art, als die bisherigen: »Leute, die den Herrn kennen und von seinen wunderbaren Führungen Erfahrungen haben, die darum wohl mit dieser Sache betraut werden könnten«. Dies waren die leitenden Gedanken bei der Berufung der Versammlung, die am 4. Juli 1653 in Whitehall zusammentrat und sich alsbald zum Parlamente der Republik von England erklärte. Wenige Vereinigungen nehmen in der Reformationsepoche eine so aufmerksame Theilnahme in Anspruch, wie dieses »kurze Parlament«[2]. Denn es bezeichnet die endlich errungene Herrschaft jener enthusiastischen Reformationspartei, die seit anderthalb Jahrhunderten dem Kirchenthume der evangelischen Welt ihr chiliastisch-spiritualistisches Ideal in offener Empörung oder in der stillen Wirksamkeit weit verzweigter Gemeinden entgegen gestellt, unter Verfolgungen geläutert, und durch die Theilnahme an den grossen politischen Bewegungen Hollands und Englands im 17. Jahrhundert erweitert und bereichert hatte. In dem kurzen Parlamente gelangen jetzt diese Bestrebungen zu ihrem Abschlusse.

Wenn auch die 144 Mitglieder, die in ihm sassen, nicht aus freier Wahl ihrer Mitbürger hervorgegangen, sondern durch Cromwell und seinen Rath der Officiere ernannt worden waren, so repräsentiren sie doch den herrschenden Geist

---

1) Salmon, a rout, im zweiten Sendschreiben.

2) Carlyle, II, 220: They are, if by no means the remarkablest Assembly, yet the Assembly for the remarkablest purpose, who have ever met in the Modern World.

des Landes in nicht geringerem Maasse, als irgend ein anderes Parlament der Periode. Von jenen Gemeinden der Frommen in den Grafschaften vorher bezeichnet, die der episcopalen wie der presbyterialen Kirche gleichmässig opponirten, und denselben socialen Kreisen angehörig, die sonst im Unterhause vertreten waren, der Gentry und dem Bürgerthume, legen sie dafür Zeugniss ab, dass der Independentismus und die aus ihm hervorgegangene grosse enthusiastische Partei jetzt in England in den weitesten Kreisen die Herrschaft über die Geister davon getragen hatte. Erst der frivole Widerwille der Restauration und des Deismus hat dem »Barebone-Parlamente« diese seine geschichtliche Stellung genommen und ihm jene Abenteuerlichkeiten angedichtet, die denen sehr fern lagen, welche Cromwell in dem Berufungsschreiben »Männer, die Gott fürchten und von erprobter Treue und Ehrbarkeit« nennen konnte, und deren Arbeiten dieses Wort auch noch für die Gegenwart rechtfertigten [1].

In welchem Gefühle diese Versammlung zusammentrat, geht aus der Eröffnungsrede Cromwell's[2] und aus der feierlichen Proclamation hervor, welche das Parlament am 12. Juli an das Land erliess. Cromwell begrüsst in ihnen die Vertreter der Heiligen, die vor dem Angesichte des Herrn erscheinen; er weiss sich und das Land mit ihnen Eins: »wahrlich,

---

1) Man findet selbst noch bei Dahlmann (Geschichte der englischen Revolution, 1844, p. 249) jene angeblichen Vornamen, wie »Wiedergeboren«, »sei treu im Glauben«, als Vornamen von neuester puritanischer Erfindung«. Auch die Anekdote von dem »Damned Barebone« als Abkürzung des allzulangen: »If Christ had not died, thou hadst been damned« wird noch immer forterzählt. Aber von dem und ähnlichem wissen die gleichzeitigen Dokumente durchaus nichts; dies alles hat seinen Ursprung nur in den spöttelnden Satiren der Restaurationsperiode; in ihnen tauchen zuerst Vornamen, wie »accepted«, »be faithful«, »fight the good fight of faith« u. a. auf und Hume's Widerwille gegen Alles, was ihm als Fanatismus galt, hat dann die Satire zur Geschichte gestempelt. Vgl. Hume, chap. LXI (VII, p. 231), und Godwin, history of the Commonwealth of England. Lond. 1827, III, p. 525.

2) Die Rede, die zwei Stunden währte, Letters, II, 180-215.

es ist besser, für Euch zu beten, als Euch Rath zu ertheilen; Tausende von Heiligen flehen heute für Euch, wie sie für Euch gebetet haben und beten werden«. Keiner unter ihnen kenne vielleicht den Anderen von Angesicht, da sie aus allen Theilen des Landes kämen. Cromwell wünscht sogar, dass sie einander fremd wären, damit alles Persönliche zurücktrete; »aber wir sagen Euch, dass wir uns nicht die Wahl eines Einzigen gestattet haben, von dem wir nicht die gute Hoffnung hatten, dass in ihm Glaube an Christus und Liebe zu seinem ganzen Volke und den Heiligen wohne«. So sei ein Tag gekommen, wie er ihn nie zu sehen gehofft: ein Tag, an dem Christus von einem ganzen Volke bekannt werde. »Eure Berufung war ein Bekenntniss zu Christo, und ihr bekennt ihn durch Eure Willigkeit, vor ihm zu erscheinen; so weit armen Geschöpfen dies möglich ist, zeigt ihr, dass dies ein Tag der Herrschaft Christi ist. Das ist einer der grossen Erfolge, die Gott aus so viel Blut und Kampf, wie über diese Nationen gekommen ist, hat hervorgehen lassen, dass er Sein Volk zur höchsten Gewalt berufen hat; und das ist die grösste Gnade, die er nach seinem Sohne gewährt«. Es ist, als ob Cromwell sich nicht genug thun kann, das unerwartet Grosse und Einzige dieses Tages hervorzuheben: »Ich kann mich auf Euer Gewissen berufen, dass keiner von Euch weder direct noch indirect hierherzukommen gesucht hat; ihr seid berufen worden. Allerdings, es war eine That, aber nicht unsere That: »dies Volk habe Ich gebildet«, spricht der Herr. Denkt an die Umstände, durch die ihr hergerufen seid: durch welche Schlachten, durch welches Blutvergiessen, wo weder ihr, noch ich, noch irgend ein lebendiger Mensch drei Monate früher daran gedacht hat, eine solche Versammlung zur höchsten Auctorität in diesem Volke berufen zu sehen. Darum bekennet Euch zu Eurer Berufung«[1]. Vor allem sind es die religiösen Aufgaben, die Cromwell dem Parlamente vorführt. In erster Reihe

1) »Therefore, own your call!«

die Ausbreitung des Evangeliums im Lande; er selbst möchte, wie Paulus, verbannt sein für seine Landsleute nach dem Fleische, damit der Geist eines Moses, eines Paulus über alles Volk komme. Alsdann die Herstellung der wahren Kirche und des wahren Predigtamtes, das sein Recht nicht auf irgend welche Succession, bischöfliche oder päpstliche, stütze, sondern auf den Geist: »denn die rechte Succession kommt von dem Geiste«. Daran schliesst sich für ihn jene Union und Duldung, die der Independentismus so hoch hielt: »Treue und Glauben zu halten mit Allen Heiligen«, Achtung, Mitleid oder Liebe gegen Alle, trotz abweichender Meinungen. »Und wenn der ärmste, der allerverirrteste Christ fromm und gottselig unter uns leben wollte, soll ihm unser Schutz zu Theil werden«. In der langen Zeit seiner Pilgerschaft sei ihm kein Wort so wichtig geworden, als das des Jesaias: ich setze in die Wüste Cedern, Myrrhen und Oelbäume, ich pflanze in der Einöde Cypressen und Platanen allzumal; »gleichsam als wären die verschiedenen Gestaltungen des Glaubens ebenso viel Bäume Gottes«. Erst darin erblickt Cromwell die Bewährung des Christen, dass er den Geist Christi in der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Gestaltungen und Formen zu erkennen vermag. Aus der rechten Frömmigkeit werde dann auch die rechte bürgerliche Freiheit hervorgehen. »Ist das nicht der leichteste Weg, sie zu ihrer Freiheit zu bringen? wenigstens werdet Ihr sie überführen, dass, wie gottesfürchtige Männer sie aus der Knechtschaft unter der Gewalt eines Königes herausgefochten haben, so gottesfürchtige Männer sie jetzt in der Furcht Gottes regieren und Alles wohl verwalten«. Endlich am Schlusse der Rede die grosse Hoffnung der Zeit: »Ich sage Euch, mit einem hohen Rufe seid Ihr berufen! Und warum sollten wir vor dem Gedanken oder dem Worte erschrecken, dass dies die Thür sei, um in die Verheissungen Gottes einzugehen, auf die er jetzt die Herzen seines Volkes bereit gemacht hat zu warten und zu hoffen? Wir wissen, wer die seien, die mit dem Lamme Krieg führen werden gegen

seine Feinde: »ein Volk, berufen, auserwählt und gläubig«. Gott ist, auf dem Wege des Krieges, das können wir sagen, ohne uns zu schmeicheln, und ich glaube, Ihr wisst es, mit diesem Volke und für dasselbe erschienen: sollte Er jetzt nicht auch in diesen friedlichen Gewalten und Auctoritäten erscheinen? Ich denke, es ist etwas vor der Thür: wir stehen an der Schwelle: daher ziemt es uns, unsere Häupter zu erheben und uns in dem Herrn zu stärken. Darum haben wir geglaubt, Einige von uns, dass es unsere Pflicht sei, auf diesem Pfade handelnd vorzugehen, und nicht nur thatenlos auf die Verheissung bei Daniel zu blicken: »Das Reich soll nicht an ein anderes Volk gegeben werden«.

Cromwell hatte nur dem Worte geliehen, was in Allen lebte, zu denen er sprach: sie haben Alle das Bewusstsein, auf einem Wendepunkte der Zeiten zu stehen: ihre Aufgabe galt ihnen als eine weltgeschichtliche. Die Proclamation des Parlamentes[1] ist gerichtet »an alles Volk des Herrn, beides in unseren und den Nachbarländern«. Denn nicht nur in England, sondern aller Orten stehe das Volk Gottes in der Erwartung grosser, gewaltiger Erschütterungen; es sei eine Zeit der Geburtswehen, mit der nur jene Eine Zeit verglichen werden könne, die der Geburt unseres Herrn voranging. Noch sind zwar nicht alle Rathschlüsse Gottes erfüllt; aber sie zweifeln nicht, dass, wenn Gottes Stunde gekommen, aus diesen Aengsten die selige Frucht des Friedens, der Freiheit und des Glückes, beides, Leibes und der Seelen, für das Volk des Herrn werde geboren werden. Wollten sie nur auf sich selbst blicken, so müssten sie freilich voll Schrecken mit Josaphat sprechen: wir wissen nicht, was wir thun sollen; aber ihre Augen sehen auf den Herrn. Darum bitten sie Gott, dass er sie immer demüthiger und kleiner vor sich selbst machen wolle; sie lassen nicht ab, mit ihm im Gebete zu ringen, bis er sich erhebe, und Sein Geist selbst seinen Tempel baue,

1) Abgedruckt in der Parliamentary History XX.

auf dass die ganze Erde voll werde seiner Herrlichkeit, Eine Heerde und Ein Hirt, über jedem Hause und jeder Versammlung des Tages eine Wolke, und des Nachts eine Feuersäule Gottes, nach seiner Verheissung, »und wir so, in Friede und Freude, warten und uns rüsten auf die glorreiche Wiederkunft unseres Herrn, des Königes aller Könige, des Herrn aller Herren, unserer Hoffnung und unserer Gerechtigkeit«. Es war eine Sprache, die im Lande Wiederhall fand; die Adressen und Petitionen aus den Grafschaften gründen sich auf die bevorstehende Erfüllung der Weissagungen[1]; auch wo man dem Geiste der Versammlung ferner war, wusste man sich mit ihrer Frömmigkeit einig; nur ihr Enthusiasmus rief wohl eine bange Frage hervor[2]. — Das Parlament bestimmte seine erste Sitzung nur dem Gebete; es war, als ob es sich an dem Tage in eine Independentengemeinde verwandelt hätte, die einen ihrer Fasttage vor einem grossen Abendmahle begeht; von acht Uhr Morgens bis sechs Uhr Abends wechselten die Mitglieder in Gebet, Auslegung und Prophetie ab, und sie empfanden dabei die Nähe des Herrn in ihren Herzen wie nie[3]. Ohne Beispiel in einer parlamentarischen Geschäftsordnung ist ihr Gebrauch, sobald einige Mitglieder zur Sitzung erschienen waren, so lange im Gebete zu verharren, bis die beschlussfähige Zahl versammelt war. Doch haben sie ebenso wacker gearbeitet, wie gebetet, und an unermüdlichem Fleisse kommen ihnen wenige Parlamente gleich. Sie hielten Tag für Tag Sitzungen; ausserdem waren zahlreiche Ausschüsse zur Berathung von Reformen auf allen Gebieten thätig; unter diesen Commissionen finden wir auch eine zur Förderung der

---

1) Vgl. die Auszüge in der Parl. Hist. XX, 196 u. a.

2) Baillie, Letters, III, 289: Their first declarations were so pious, but to me so full of the anabaptistic straine, that I was afraid of them. Ihr Bestreben sei nur gewesen, a fifth monarchy on earth.

3) Ludlow's Memoiren bei Guizot, collection, VII, 214: Et la présence d'esprit du Christ se révélait tellement à eux, que les coeurs de beaucoup en furent ravis.

Wissenschaften, recht wie zur Widerlegung der Verläumdungen einer späteren Zeit.

Es war natürlich, dass zuerst die allgemeinen politischen Angelegenheiten Englands in den Vordergrund traten: der Krieg mit den Niederlanden, Ausrüstung der Marine, Beschaffung der Mittel zum Seekriege, die Vertheilung der eingezogenen Ländereien Irlands; dann folgten die von ganz England so lange ersehnten Reformen auf dem Gebiete der Rechtspflege[1]. Aber als seine Hauptaufgabe betrachtete das Parlament vom ersten Tage an die Fragen, bei denen es sich um das Reich Gottes handelte: sie gaben den Ausschlag.

3. Jene begeisterten Hoffnungen, in denen sich das Parlament zusammenfand, hatten am Anfange die inneren Unterschiede der Richtungen, die thatsächlich vorhanden waren, ausgeglichen; sie waren das Band, durch welches, wie Cromwell's Eröffnungsrede freudig anerkennt, »die verschiedenen Formen der Frömmigkeit in England sich zur grossen Einheit des Volkes Gottes zusammenschlossen«[2]. Man hatte zum Sprecher einen Mann des Friedens erwählt, Francis Rouse, der keiner Partei, sondern nur der Wahrheit und dem Frieden dienen wollte[3], und dessen Psalmen die Kirche Nord-Englands noch heute singt. Der Antrag, um den es sich in einer der ersten Sitzungen, am 21. Juli, handelte, »dass alle Gesetze und Ordonnanzen abgeschafft sein sollten, die den Fort-

---

1) Die Abschaffung des Kanzleigerichtshofes, »mit seinen mehr als 20,000, seit 30 Jahren unerledigten Prozessen«; die Milderung der Strafgesetze, die Einführung eines einzigen Gesetzbuches u. a. gehören zu den bekanntesten Beschlüssen des Parlamentes. Vgl. Guizot und Ranke.

2) Letters, II, 197: I mean, when I say, the people of God, I mean the large comprehension of them, under the several Forms of Godliness in this nation.

3) Mit dem auch so eifrig royalistische Presbyterianer wie Baillie befreundet waren; Rouse schreibt an diesen einmal (Baillie, Letters, III, 346): As for my part, I was not particularly engaged on either side, neither will I as to taking parties, but only apply myself to truth and peace.

schritt des Evangeliums hindern«, entsprach den Gesinnungen Aller. Aber als es sich seit dem Augustmonate um die Durchführung dieses Grundsatzes im Einzelnen handelte, musste sich die Verschiedenheit zwischen den beiden, fast in gleicher Stärke vertretenen Zweigen des Independentismus geltend machen; auf der einen Seite jener ältere, der seine Congregationen zwar nach aussen so selbstständig und von den anderen unabhängig hinstellte, dass ihr Zusammenschluss zu einer Landes- und Staats-Kirche unmöglich wurde, innerhalb dieser isolirten Congregationen aber den Zusammenhang zwischen der bürgerlichen und der kirchlichen Gemeinde nicht mit Nothwendigkeit aufhob und geordnete kirchliche Institutionen anerkannte: auf der anderen Seite jene schwärmerische Partei, welche jede Verbindung von Kirche und Welt schlechthin verwarf, und einer rein spirituellen Kirche entgegenstrebte. Jene erstere Richtung konnte wenigstens die auch mit allen bürgerlichen Verhältnissen Englands so eng verflochtene, vielhundertjährige Kirchspieleintheilung zugestehen; dieser zweiten galt die neue Kirche und ihre Form zwar noch als ein Geheimniss Gottes, aber die Beseitigung aller Grundlagen, auf welchen die vorhandenen Kirchen ruhten, und damit ein völliger Umsturz aller bisherigen Institutionen, stand für sie fest. Durch den Sieg in drei bedeutenden Fragen schien die letztere, die enthusiastische Partei, ihre Ziele erreichen zu sollen.

Das kurze Parlament ist, wie bekannt, das erste gewesen, welches als die einzige gesetzliche Form der Eheschliessung die weltliche, vor dem Friedensrichter der Grafschaft, festsetzte, und ein kirchliches Aufgebot, nach dem Vormittagsgottesdienste, zwar nicht verbot, aber an Stelle desselben auch, nach dem Wunsche der Brautleute, eine dreimalige Verkündigung auf den Marktplätzen, in den Mittagsstunden der Markttage, gestattete. Die Absicht dieser Bestimmungen war nicht, die Ehe ihrer christlichen Bedeutung und Weihe zu entkleiden; dies beweist die Form des Gelübdes »der Liebe

und Treue vor dem Angesichte Gottes, der die Herzen der Menschen erforscht«, und die Festhaltung des Einen Scheidegrundes wegen Ehebruches als des allein biblischen[1]; sei auch die Ehe nicht als Sacrament eingesetzt, so sei doch ihr höchster Werth, dass sie die Liebe Christi und seiner Gemeinde abbilde[2]. Dagegen, wenn für die bischöfliche Kirche das aus der mittelalterlichen auf sie übergegangene, ausschliessliche Recht in Ehesachen eine der kräftigsten Stützen ihrer Macht gewesen war, wenn nur den von ihr geschlossenen Ehen rechtliche Gültigkeit zukam, so war das unbedingte Gebot der Civilehe ein nicht geringer Erfolg, wenn es sich darum handelte, eine landeskirchliche Gewalt auch dadurch zu hindern, dass man ihr von vornherein jedes Recht über das Familienleben entzog, und wenigstens auf diesem Gebiete die Stellung der Geistlichkeit durch das independentische Princip der Freiwilligkeit bestimmen liess. — Der zweite Beschluss, in der gleichen Richtung, wurde am 17. November mit 58 Stimmen gegen 41 gefasst; an diesem Tage wurde das Präsentations- und Berufungsrecht der Patrone völlig aufgehoben und jeder Gemeinde die unbeschränkte freie Wahl ihrer Geistlichen gewährt. Damit waren die kirchlichen Angelegenheiten dem mächtigen Einflusse, den Adel und Gentry bis dahin ausgeübt hatten, entzogen, und eine Autonomie der Gemeinden gesichert, die vor allem den radicalen Bestrebungen zu Gute kommen musste.

Zuletzt aber kam für die Gestaltung der kirchlichen

---

1) In der Verwerfung der Ehe als eines Sacramentes begegnet sich Milton mit dem Parlamente der Heiligen, so wenig dies auch mit den anderen Gedanken übereinstimmte, für welche Milton, selbst um das Glück der Ehe betrogen, seine Stimme erhoben hatte. Denn ihm galt als eine wahre Ehe nur die, welche auf der Gemeinschaft der Herzen und Geister beruht; wo dieses Band fehle oder zerrissen sei, da sei der Ehebruch vorhanden, den das Gesetz Mosis und das Neue Testament meine, und die Ehescheidung geboten; das Gewissen der Ehegatten sei der einzige Richter über ihre Trennung. Man solle nicht zusammenfügen, was Gott zu scheiden geboten. Vgl. Weber in Raumer's histor. Taschenbuche. 1852.

2) Vgl. Cromwell in Letters, III, 109.

Verhältnisse Alles auf die Entscheidung der Frage an, welche das Parlament seit der zweiten Woche seines Zusammentrittes beschäftigte, und deren Vorberathung man demselben Ausschusse überwiesen hatte, der für die wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten gebildet war: sie betraf das Recht der Zehnten und der Pfründen. Die Commission konnte erst am 2. December ihren Bericht an das Haus bringen; aber die fünftägige Debatte, welche folgte, zeigt, dass man das Bewusstsein von der gewichtigen Bedeutung der zu fassenden Entschliessungen hatte. — Die Beweggründe, welche damals auf die Verwerfung der Zehnten hindrängten, dulden kaum eine Vergleichung mit jenen social-politischen Motiven, aus welchen die Nationalversammlung des Jahres 1789 die Aufhebung derselben decretirte. Manche eigennützige Erwartung oder Aussicht mag zwar mit untergelaufen sein[1], aber die beherrschenden Gesinnungen waren andere. Wir finden in einigen Bittschriften gegen die Zehnten, die von Friedensrichtern der Grafschaft Kent übergeben wurden, ausdrückliche Berufung auf die Hoffnungen, welche in der feierlichen Erklärung vom 12. Juli ausgesprochen waren, die Zeit der Erfüllung aller Weissagungen sei nahe, wo jedes Joch gebrochen und jede Last hinweggenommen werden solle: »und darauf freue sich ihre Seele«[2]; aber man würde den Geist der Zeit verkennen, wollte man daraus schliessen, der Kampf habe nur der drückenden Last der Abgabe gegolten. Denn das ist die auszeichnende Reinheit der Bewegungen jener Tage, dass den Freiheitssturm der Geister noch nicht das Gelüst der Armuth oder der grelle Nothschrei des Elends begleiten: es gilt auch in dieser Frage vorzugsweise das religiöse Ideal. Man wollte in den Zehnten den letzten Rest katholischer Tyrannei vernichten; man sah in ihnen nur »a jewish and antichristian

1) Ranke, E. G., 3, 422: »Man hoffte die Besitzer der zehntpflichtigen Grundstücke durch die Aufhebung der Zehnten auf immer zu gewinnen«.

2) Vgl. die Petition vom 4. August in der Parl. History. XX.

bondage«, in ihrer Verwerfung die Rückkehr zu den Zuständen der apostolischen Kirche[1]. Mit der Aufhebung der Zehnten wurde ferner nicht nur der niedere Clerus, der, meist episcopal oder presbyterial gesinnt, auf seinen geringen Pfründen den Sturz der Monarchie und das lange Parlament überdauert hatte, beseitigt, sondern überhaupt ein besonderer, unabhängiger Stand der Geistlichkeit im Sinne der bisherigen Kirchen unmöglich. Und wenn fortan das Interesse und der Geist der Gläubigen das einzige Fundament religiöser Gemeinschaften war, so blieb für diese nur noch die Eine Form der independenten Congregationen. Am 10. December erklärte das Haus die Aufhebung der Zehnten jeder Art[2]. Kamen beide Beschlüsse, über die Zehnten und das Patronat, zur Durchführung, so war eine sociale Revolution die unvermeidliche Folge, von der nicht nur der gesammte geistliche Stand, sondern weite Kreise der Gesellschaft bedroht waren. Zwar wurde, um jenen zu retten, noch in der letzten Stunde eine Bill eingebracht, welche das Einkommen aller Pfarreien auf 200 Pfund gleichstellte; aber dieser Vermittlungsversuch, ausgegangen von Mitgliedern, deren Eifer für die Erhaltung der republikanischen Freiheit ihr religiöses Interesse überwog, konnte sich keine Geltung mehr verschaffen. Durch die Aufhebung des Patronates verloren zahlreiche Familien des Adels ein werthvolles Recht[3]; durch das Aufhören der Zehn-

---

1) Schon 1649 in der Schrift: Church-Levellers, p. 13: It were much better for the common-wealth, that all mens mindes were set at liberty from these entanglements, from this church-bondage. Dann würde man »substantiall christians« haben.

2) Freilich nur mit geringer Majorität; der Antrag des Ausschusses hatte zu Gunsten der Zehnten gelautet: that Incumbents, Rectors, and Impropriators have a legal property in tithes; er wurde mit 56 gegen 54 Stimmen abgelehnt.

3) Es stehen mir keine statistischen Nachrichten über die kirchlichen Verhältnisse des 17. Jahrhunderts zu Gebote; man darf aber wohl aus dem gegenwärtigen Zustande einen Rückschluss auf den früheren machen. Wenn nach dem Census vom Jahre 1851 von den ca. 11,700 Pfründen Englands gegenwärtig über 6000 vom Adel und der Gentry vergeben wer-

ten wurden vielfache Privatinteressen, Stiftungen und Universitäten, die auf sie angewiesen waren, auf das Empfindlichste betroffen. Die Gefahr musste noch dadurch wachsen, dass auch die politische Lage den Plänen des Enthusiasmus dienen zu sollen schien. Die Siege der englischen Flotte hatten in Holland das Verlangen nach Frieden hervorgerufen: aber das Parlament wollte von keinen Verhandlungen mit den Feinden des Reiches Christi, Angesichts seines nahen Kommens, wissen, sondern sah in ihren Friedensanerbietungen nur die beginnende Erfüllung der Weissagung, dass die Heiden toben und die Könige der Erde sich erheben würden, zu ihrem Untergange. Und wenn man an die verwandten Elemente in jenen zahlreichen wiedertäuferischen, mennonitischen, puritanischen Flüchtlingsgemeinden denkt, die in Holland ein Jahrhundert hindurch eine Herberge gefunden hatten, so begreift man die schwärmerische Hoffnung, welche in baptistischen Kreisen, die mit dem Parlamente befreundet waren, gepredigt wurde: von den Niederlanden, die Gott in ihre Hände gegeben, würden die Heiligen abermals ausgehen, um das Reich Christi auf dem Continente zu gründen. Ohne Zweifel war für die Parteien der enthusiastischen Reformation die Stunde der Herrschaft gekommen. Durch das Uebergewicht im Parlamente, durch ihren Einfluss in einem Heere, das von den Schlachten bei Dunbar und bei Worcester kam und in den drei Reichen gebot, im Vollbesitze der Macht und aller Auctorität, konnten sie daran gehen, in England das zu verwirklichen, worauf ihre Vorgänger und Propheten seit einem Jahrhunderte hingewiesen hatten. Das Reich der Heiligen, der christlichen und bürgerlichen Ideale, schien eine Wahrheit werden zu sollen. Am Ausgange des Reformationszeit-

---

den, ferner durch die Krone ca. 1100, von Erzbischöfen, Capiteln und Pfarrern dagegen nicht viel über 3000 (s. Gneist, d. heutige engl. Verfassungsrecht, I, 537), so wird auch im 17. Jahrh. die Zahl der Pfründen, über welche Privatpersonen zu verfügen hatten, höchst bedeutend gewesen sein. Von freier Wahl der Gemeinden ist kaum die Rede.

alters hätte so die radicale Reformation der Mystik in England die Reformation zum Abschlusse geführt und ihren Sieg errungen in einem Augenblicke, wo die lutherischen und calvinischen Kirchen des Festlandes von den Stürmen eines dreissigjährigen Krieges fast gebrochen schienen, denen zu entgehen sie einst ihren Nebenbuhler, den Anabaptismus, ausgestossen hatten. Ein allgemeiner Umsturz des Bestehenden in Staat, Gesellschaft und Kirche stand bevor. Da trat der Umschwung ein, der diesen Bestrebungen, als sie den Höhepunkt der Macht erreicht hatten, die Herrschaft entriss: das Parlament, in dem sie geboten, ward gesprengt. Am 12. December 1653 verlässt die Minorität den Parlamentssaal und giebt ihre Gewalt in die Hände Cromwell's zurück; die Widerstrebenden, die in dieser letzten Sitzung der Heiligen ausharren und zu beten beginnen, müssen vor einem Paar Rotten Musketieren weichen; und vier Tage hernach, am Donnerstage, zieht Cromwell als Protector der drei Reiche zur feierlichen Huldigung nach Westminsterhall. Er trug um seinen Hut ein breites goldenes Band; und vor diesem irdischen Golde erblich alsbald jene Glorie, die allein vor den Augen der Heiligen galt. Cromwell's Alleinherrschaft ist der Wendepunkt in der Reformation des Enthusiasmus: unter dem Eindrucke seines Protectorates und im Gegensatze zu ihm treten diejenigen Entwicklungen ein, welche die Scheidung und den Abschluss desselben herbeiführen. Er wird aus der herrschenden, vorwärts stürmenden Stellung in die Opposition gedrängt: an die Stelle freier, geistiger Richtungen treten geschlossene Parteien, engere und gesonderte Ziele; und die Erbschaft der Heiligen und des Spiritualismus fällt einer Gesellschaft zu, von der man zu der Zeit in London und im südlichen England kaum eine Kunde besass, und von deren geistesmächtigstem Vertreter an das kurze Parlament in seinen letzten Tagen das erste Gerücht gelangte: es sässe in einer Stadt des Nordens ein Gefangener, um seines Glaubens willen zum Tode verurtheilt. — Aber man vermag den Fortgang der Entwick-

lungen nicht darzustellen, ohne vorher das Bild des Mannes zu zeichnen, von dem die Entscheidung ausging, und dem nicht nur in der englischen Geschichte, sondern in der der gesammten evangelischen Welt ein Platz in der ersten Reihe der Männer gebührt, die mächtige Geistesrichtungen eines Zeitalters beenden und ein neues Blatt in der Geschichte aufschlagen helfen. Cromwell bietet noch immer der Kirchengeschichte ein in vieler Beziehung ungelöstes Problem. Die ausgezeichneten Leistungen der neuesten Zeit auf dem Gebiete der weltlichen Geschichtsschreibung[1] steigern nur die Schwierigkeit und den Reiz der Aufgabe, der sich auch unsere Darstellung nicht zu entziehen vermag.

---

1) In Betracht kommen ausser Carlyle, Guizot, Carrière (in Raumer's hist. Taschenb. 1850) die eminente Besprechung von Ranke im zwölften Buche seiner E. G. und von Dr. Hoffmann in den 1862 zu Elberfeld herausg. »Vorträgen«. Der »Protector« von Merle d'Aubigné (Edinb. 1848) ist ein religiöser Panegyricus auf Cromwell. Auf Villemain's Missverständnisse und veraltete, von fremdartigem Geiste eingegebene Angriffe braucht gegenwärtig kaum noch Rücksicht genommen zu werden. Nur in den niedrigsten Schichten der Geschichtsschreibung trifft man jetzt noch die Ansichten über Cromwell an, die vom Geiste des vorigen Jahrhunderts eingegeben sind. Auch Männer, wie Henke und Spittler, haben sich damals in Charaktere wie die Cromwell's und seiner Zeitgenossen, zu deren Würdigung ihnen allerdings nur ungenügende Documente zu Gebote standen, nicht finden können. Man vgl. das Urtheil von Henke (K. G. 4, 230): »Jener ausserordentliche Mann, O. C., ist ebenso unvergesslich merkwürdig in der K. G. als in der Staatsgeschichte beinahe des ganzen Europa's. Arm und liederlich, roh und unwissend, unbekannt bis in sein vierzigstes Jahr, in welchem er durch die glückliche Arglist einiger in sein schwermüthiges Wesen verliebter Nonconformisten zum Parlamentsmitgliede gewählt wurde, stieg er zu der furchtbarsten Grösse der Gewalt, der Staatsklugheit und der Bosheit«. Spittler (K. G. p. 445): »Cr., ein unbegreiflicher Mensch voll Licht und Finsterniss, wusste, so lange er lebte, den ganzen fanatischen Haufen in einer unthätig machenden Täuschung zu erhalten«.

Sechstes Capitel.

Oliver Cromwell.

1. Die Hoffnung, die Cromwell einst einem Freunde gegenüber aussprach: »Gott ist stärker als alle bösen Nachreden; er wird zu seiner Zeit mich rechtfertigen; ich habe keinen Grund zu klagen, sein Wille geschehe«, ist in Erfüllung gegangen, so weit es der geschichtlichen Stellung des Helden, des Herrschers und des Staatsmannes gilt, der sich ebenbürtig neben die ersten Fürsten des Jahrhunderts gestellt hat; sein inneres Leben dagegen ist ein verborgenes auch noch vielen von denen geblieben, welche nicht mehr für den Grundzug seines Charakters die ehrgeizig berechnende, heuchlerische Selbstsucht achten. Für jene allgemeinen Gesichtspunkte des Historikers ist allerdings das Wort maassgebend, dass nicht einzelne Aeusserungen oder auf einen bestimmten Zweck abzielende Reden den Charakter eines historischen Mannes darlegen, sondern dass er in seinen Handlungen in grossen Momenten erscheint[1]; gilt aber die Frage seiner Frömmigkeit und seinem Glauben, der Eigenthümlichkeit und Wahrheit seines Seelenlebens, so sind doch seine Briefe und Reden die vornehmlichsten Quellen, und diese bedürfen das Zeugniss der Lauterkeit für niemand, der sich einmal von der mannhaft festen, knappen und doch so herzlichen Sprache der Briefe, von den weiten, entschlossenen Gedanken und der warmen Begeisterung der Reden hat ergreifen lassen. Jene erstrecken sich hauptsächlich auf die erste, die Reden fast ausschliesslich auf die zweite der beiden Perioden,

1) Ranke, E. G., 3, 427.

die in Cromwell's innerer Entwicklung sich unterscheiden lassen, und für welche das Jahr 1653, das kurze Parlament und das Protectorat, den Wendepunkt bilden. Die erste Periode wird getragen und fortgerissen von den enthusiastischen Reformationsentwicklungen der Epoche; die zweite bestimmt und beherrscht den Ausgang derselben. Heben wir zuerst das beiden Zeiträumen Gemeinsame hervor.

2. Darin stimmen alle Aeusserungen Cromwell's überein, dass sie den Werth des Lebens in seine Verbindung mit Gott, in den Glauben, setzen. »Suche den Herrn und sein Angesicht täglich«, schreibt er seinem Sohne Richard, als er ihm die Aufgaben des mündig gewordenen Alters zeichnet, »das sei dein Leben und deine Stärke; alles Andere lass dem dienen und sich danach richten«[1]. Er will nichts von einem dogmatischen Systeme wissen. Sein Glaube geht auf das Wesentliche. »Der rechte Glaube liegt nicht im Buchstaben, noch in hohen Speculationen, nein, er ist eine innere Kraft, die das Herz umgestaltet, und den Menschen göttlicher Natur theilhaftig macht«[2]; ein Glaube, der darum aber auch auf Erden feste Tritte thun will: die grösste Sünde ist der Zweifel, der Gott versucht. »Nicht Schwierigkeiten rings umher machen, dass wir Gott versuchen, sondern vor und ohne Glauben handeln: wo der Herr sein Volk in irgend einem Maasse von einer Pflicht überzeugt hat, da ist diese kräftige Ueberzeugung des Herzens Glaube; danach handeln heisst im Glauben handeln, je grösser die Schwierigkeiten, je grösser der Glaube«[3]; die erste Bedingung alles Handelns ist, zu erkennen, was in den Dingen Gottes Wille und unsere Pflicht ist[4].

---

1) Letters, III, 108.

2) Letters, III, 108: The true knowledge is not litteral or speculative, no, but inward; transforming the mind to it. It 's uniting to and participating of the divine Nature.

3) Letters, I, 395. 25. Nov. 1648.

4) Letters, I, 326: »what the mind of God may be in all this, and what our duty is«.

Cromwell's Glaube trägt darin das entschiedenste Gepräge der Frömmigkeit der reformirten Kirche und ihrer independentischen Steigerung, dass er das eigene thatkräftige Thun gründet auf einen ewigen Rathschluss und Erwählung Gottes, auf ein unmittelbares Bewusstsein göttlicher Berufung und Leitung. In einem Briefe, der an einen nahen Verwandten während des zweiten Krieges gegen die Schotten geschrieben ist, heisst es: »Ich bedarf Mitleid. Ich weiss, was ich fühle. Hoher Beruf und Stellung in der Welt sind nicht werth, dass man darauf hinsieht; auch in mir selbst will ich keinen Trost haben: nur, dass meine Hoffnung auf des Herrn Gegenwart beruht. Ich habe diese Dinge nicht erdacht; wahrlich, ich bin dazu vom Herrn berufen; und darum bin ich nicht ohne Zuversicht, dass er mich, seinen armen Wurm und schwachen Knecht, fähig machen wird, seinen Willen zu thun, und zu erfüllen, wozu ich geboren bin. Betet für mich«[1]. Und in jenen Tagen, da er seine Eisenseiten aufrief und dem begonnenen Kriege eine neue Gestalt gab, schrieb er: »Wahrlich, ich denke, der Herr ist mit mir. Ich unternehme seltsame Dinge, aber ich bringe sie zu Stande zu grosser Freude und Förderung des Werkes des Herrn. Ich fühle mich selbst von einer wunderbaren Kraft fortgetragen, und kann nicht sagen, warum? Bei Tag und Nacht werde ich in der grossen Sache fortgetrieben. Wie Gott dem Joseph im Traume erschien, und auch dem Jacob, so werde ich geführt. Ich thue nichts, ohne den Herrn zu suchen«[2]. Aus allen entscheidenden Stunden weiss er nur gleiche Erwägungen zu berichten: »wir wünschen nur das Eine, unsern grossen Gott zu fürchten und nichts gegen seinen Willen zu thun: wahrlich, das ist unsere Lage«[3]; und die beste Nachricht, die er einem treuen Freunde melden könne, schreibt er während der blutigen

1) Letters, II, 11. 17. Juli 1650.
2) Vgl. Dr. Hoffmann, a. O. p. 120.
3) Letters, I, 394. Nov. 1648.

Kämpfe in Irland, ist die, dass der Herr ihn mit seiner leitenden Nähe begnadige; »unser Werk beruht nicht auf eigenem Geiste und Kraft; wir folgen dem Herrn, wohin er geht, und sammeln, was er zerstreut hat, damit so sich zeige, dass Alles nur von ihm kommt«[1]; »wir sind jetzt eine gebrochene Schaar, aber wir leben vor seinem Angesichte«[2]. — Von dieser göttlichen Führung spricht Cromwell jedoch nicht nur in Bezug auf den allgemeinen Gang der Begebenheiten, wie er in solchem Sinne wohl einmal den Ausspruch, der von allen grossen Geschicken gilt, gethan hat, dass der Mann am weitesten komme, der nicht wisse, wohin er gehe; jene Nähe und Antwort Gottes, »welcher alle diejenigen gewürdigt werden, die den Geist des Glaubens haben, Presbyterianer wie Independenten«, betrifft vielmehr die einzelnsten Handlungen. Wir finden allerdings auch bei Cromwell dieselbe Berufung auf ganz specielle göttliche Eingebung und Entscheidung, die wir als den Glauben seiner gesammten Armee kennen gelernt haben. Er hat, als der König schon in seinen Händen war, gesagt: es sei ihm noch nicht klar, was zu thun sei; »wer den König absetzen will, ist ein Verräther; wir müssen uns der Vorsehung unterwerfen«, und sich nicht lange hernach für die Hinrichtung des Königes auf eine göttliche Erleuchtung berufen. Noch in den letzten Jahren seines Lebens redet er von Sprüchen, die ihm Gott ins Herz gegeben, und will keinen Entschluss fassen, »ohne zuvor eine Antwort in seinem Herzen und Gewissen von dem erhalten zu haben, der sein Gott und Führer bis hierher gewesen«[3]. Doch Cromwell ebensowenig wie die anderen Independenten seiner Zeit, mit ihrem Ernste und ihrem muthigen Gottvertrauen, haben Einfälle zu göttlichen Eingebungen gestempelt; nur ihre hohen und schwersten Entschliessungen galten ihnen als

1) Letters, I, 516. 2. April 1650.
2) Letters, I, 497. 19. Dec. 1649.
3) Letters, II, 495.

solche. So sind es auch verhältnissmässig nur wenige Handlungen, bei denen Cromwell sich auf solche unmittelbare Erleuchtung bezieht; nur bei den entscheidenden Wendepunkten der Geschicke des Volkes und des eigenen Lebens sind es die Worte des Herrn, die den Ausschlag geben; bei der Vernichtung der Monarchie durch die Hinrichtung Karl's, bei der Vorbereitung des Reiches der Heiligen durch die Zersprengung des langen Parlamentes, endlich als es sich um die Krone Englands handelt, die ihm angetragen wird; und gerade die Aeusserungen bei dieser letzten Gelegenheit zeigen, wie ihm das Vertrauen auf eine göttliche Antwort Hand in Hand ging mit den ernsten und treuen Ueberlegungen eines Gewissens, das nach Entscheidung ringend mit sich selbst zu Rathe gegangen ist. Sie hätten, erwidert er da den Gesandten des Parlamentes, das Ihrige gethan: jetzt wolle er Gott und die treue Stimme seines eigenen Herzens fragen«[1]. »Ich bin«, sagt Cromwell einmal, »nicht sehr ängstlich, wo es sich um Worte, oder Namen, oder Aehnliches handelt: darin habe ich keine klare Weisung«; aber wo er ein Wort Gottes als Richtschnur des Gewissens habe, und nur da habe er einen klaren Weg vor sich[2]. Cromwell bedurfte nicht einer Berufung auf göttliche Erleuchtung, um die Verantwortung vor den Menschen abzulehnen: das siegreiche Schwert in seiner Hand schützte ihn davor; es zeigt sich vielmehr hierin von der independentischen Frömmigkeit die letzte schwärmerische Consequenz, die doch noch ihren inneren Theil hat an der Wahrheit, dass in dem Widerstreite der Gedanken alles natürliche Wünschen vor dem Gewissen und dem ewigen Rathschlusse Gottes weichen muss. Oder wäre auch jene Behauptung, ebenso wie alle anderen Aussprüche Cromwell's, die

1) Letters, II, 496: Nicht »without due consideration, without integrity, without approving the heart to God, and seeking an answer from him« wie die Kinder dieser Welt thun.

2) Letters, II, 530.

Gott als den Führer seines Lebens preisen, nur kluge Anbequemung an den Ton der Zeit und der Partei?

Die Sprache der Frömmigkeit trägt, wie jede Sprache des Herzens, zwar ihre Beglaubigung in sich selbst; will man aber ausser der Bewährung des Lebens auch nach äusseren Zeichen und Beweisen fragen, so fällt wohl kaum ein Umstand bedeutender ins Gewicht, als der, dass unter allen Briefen Cromwell's die frömmsten diejenigen sind, welche an den engsten Kreis der Familie oder solche Verwandte gerichtet sind, die an den öffentlichen Angelegenheiten gar keinen Antheil hatten. Nie ist er inniger, als wenn er an Freunde schreibt, »die auch wahre Christen sind«[1]; unter den Seinen bewährt und vollendet sich sein Christenthum. Es darf im Vorbeigehen darauf hingewiesen werden, wie sich in des Protectors Hause die drei Generationen der puritanischen Frömmigkeit die Hand reichen. Der ältere Puritanismus, der in Cromwell's elterlicher Familie und — trotz der weltlichen Neigungen der Jünglingszeit, die dem heissen Kampfe der Gnade vorangingen und in denen Cromwell später wohl nichts anderes anklagte, als die Mattigkeit eines gewohnheitsmässigen Christenthums, über welches die in den Kämpfen der Zeit erwachten Gewissen den tiefsten Schmerz empfanden, — auch über seiner eigenen Jugend gewaltet hat, ist vertreten durch die Mutter, mit ihrem Glauben an die hohe Berufung des Sohnes und ihrer rührenden Sorge um ihn, die zusammenschrickt, wenn sie den Knall einer Muskete hört, nur weil sie denkt, es gelte das Leben des Sohnes, und die in den letzten Tagen eines fast hundertjährigen Lebens scheidend auf ihren Sohn den ergreifenden Segen der in Erfüllung gehenden Hoffnungen der Pilgerväter ihrer Jugend legen kann: »Der Herr lasse sein Angesicht über dir leuchten und tröste dich in aller Noth; er gebe dir Kraft, grosse Dinge zu seiner Ehre zu thun, und seinem Volke eine Erlösung zu sein. Mein

3) Vgl. Letters, I, 516.

lieber Sohn, mein Herz bleibt bei dir. Gute Nacht«[1]. Die letzte friedfertige Frucht des Quäkerthums reift in Cromwell's Kindern. Er selbst ist eine Verkörperung des Puritanismus in dessen Mannesalter, seiner Streit- und Siegesgestalt. Das aber ist der Grundton aller seiner Briefe an Gattin, Kinder und Freunde: »Alles für Schaden zu achten gegen die überschwängliche Erkenntniss Christi und die Gemeinschaft seiner Leiden und seiner Auferstehung«[2]. Ihre Schwester Claypole, schreibt er seiner Tochter Bridget Ireton[3] mit scherzender Anspielung auf einen der Spottnamen der Heiligen, sei jetzt auch eine Sucherin geworden: sie trachte nach dem, was ihr Frieden gewähren könne; aber solch ein Suchender zu sein, sei die beste Secte nach einem Finder: »seliges Suchen! seliges Finden! Wer je die Gnade geschmeckt hat, den drängt die Sehnsucht, bis er sie voll geniesst. Vorwärts, liebes Herz! lass nicht deinen Gatten, noch sonst etwas deine Liebe zu Christus erkälten: denn das Liebenswertheste an ihm ist, dass er das Bild Christi trägt«. Cromwell's Frömmigkeit ist nicht die einer dumpfen Weltflucht; sie besteht vielmehr darin, durch den Glauben über alle Dinge des Lebens, seine Freuden und Geschäfte erhaben zu sein. »Dann wirst du«, schreibt er der Tochter, »Alles geniessen und von Allem den besten Gebrauch machen«[4]; er will dem Sohne seine Freuden nicht missgönnen: nur solle er nicht in sie aufgehen; darum empfiehlt er ihm die Wissenschaften, Geschichte, Mathematik, Cosmographie: das sind gute Dinge, wenn man sie den göttlichen unterordnet; sie machen geschickt zum Dienste des Staates, und »dazu ist der Mann geboren«[5]. Doch am

---

1) Vgl. Anderson, memorable Women of the Puritan Times. Lond. 1862. T. I, pp. 272, 278, 279; eine freilich wenig genügende Skizze ihres Lebens.

2) Letters, III, 108.

3) Letters, I, 255.

4) Letters, I, 448.

5) Letters, III, 109; vgl. I, 447; II, 131.

liebsten redet er von dem Leben mit Christus: »es ist ein seliges Ding, täglich zu sterben; durch nichts in der Welt kann das aufgewogen werden«[1]. Diese seligen Erfahrungen des inneren Lebens gehen ihm weit über alle äusseren Erfolge und Güter. In keinem seiner öffentlichen Siegesberichte und Reden herrscht aber diese Betrachtung seiner Siege als äusserer göttlicher Gnadenführungen, durch welche der innere Mensch wachsen und zum vollen Mannesalter in Christo heranreifen soll[2], so vor, wie in den Briefen an seine Gattin. »Der Herr hat uns eine ausserordentliche Gnade erwiesen«, meldet er ihr am Tage nach dem Siege bei Dunbar[3]; »wer kann sagen, wie gross sie ist! mein schwacher Glaube ist dadurch sehr gehoben worden; ich bin an meinem inneren Menschen wunderbar gestärkt«. Im Frühjahre darauf berichtet er seine Rettung aus lebensgefährlicher Krankheit; er preise den Herrn, dass die Kraft seines äusseren Menschen wieder zugenommen habe; aber nicht das sei seine Freude, sondern dass er ein Herz erlange, seinen himmlischen Vater inniger zu lieben; »dass ich noch mehr von dem Lichte seines Angesichts gewinne, welches besser ist als Leben; und mehr Macht habe über meine Sünden. Bete für mich; ich bete täglich für dich und alle unsere Lieben: der allmächtige Gott segne Euch mit seinen geistlichen Gaben«[4]. Die Gattin ist gleichen Sinnes: »Mein Leben«, antwortet sie einmal[5], »wäre nur ein halbes Leben in deiner Abwesenheit, richtete es der Herr nicht durch seine Gegenwart auf«. Als Cromwell während der schottischen Verhandlungen nur Zeit zu einem kurzen Grusse hat, redet er nur von seiner Freude darüber, dass ihr Glaube, wie sie

---

1) An Fairfax. Letters, I, 301.

2) Vgl. Letters, I, 355: I think, through these outward mercies, as we call them, Faith, Patience, Love, Hope are exercised and perfected — yea, Christ formed, and grows to a perfect man within us.

3) Letters, II, 52. 4. Sept. 1650.

4) Letters, II, 115. 12. April 1651.

5) Letters, II, 103. 27. Dec. 1650.

ihm schreibe, immer geförderter werde; er hat nur den Einen Wunsch für sie, die Nähe des Herrn; »bete für mich«[1]. Durch alle diese Briefe geht ein freudiger Geist, der von Furcht nichts weiss, und nach der Welt nicht fragt. »Grüsse dein liebes Weib von mir«, schreibt er an seinen Schwiegersohn Fleetwood[2], »heisse sie sich bewahren vor einem beladenen Geiste; Furcht ist die Natur eines solchen Geistes; das Gegengift ist Liebe. Die Liebe aber denkt: welch' einen Herrn und welchen Vater habe ich durch ihn! welch' eine Natur hat mein Vater! er ist Liebe, freie, unveränderliche, ewige Liebe; welch' ein Bund zwischen ihm und einem jeden, der seines Samens ist«! »Die besten Menschen und Dinge nach dem Fleische sind eitler als Eitelkeit«, heisst es in einem Briefe an Fairfax[3]: »ich finde nur dies Eine gut: den Herrn zu lieben und sein armes, verachtetes Volk, für sie zu handeln und bereit zu sein, mit ihnen zu leiden; denn das führt zur herrlichen Auferstehung, der wir alle harren«.

3. Es unterliegt keinem Zweifel: der Grundzug in Cromwell's Charakter ist die ernste, wahrhafte Frömmigkeit der Heiligen seiner Tage. Die Gemeinschaft eines gleichen grossen Glaubens und eines gleichen hohen frommen Irrthums war es, die beide innig verband, und, durch das Glück der Schlachten in ihren Augen göttlich bestätigt, Cromwell in den Jahren, die wir unter der ersten Periode zusammengefasst haben, mit ihnen dasselbe immer höher steigende religiöse und staatliche Ideal verfolgen liess. »Wir haben täglich Brod,« schreibt Cromwell in dem Jahre, wo des Königes gewisser Untergang ganz neue Gestaltungen der Dinge zu verheissen schien[4], »und werden es zum Trotze unserer Feinde auch ferner haben; in unseres Vaters Hause ist genug davon, und er theilt es uns aus. Ich wollte, wir wären Alle Heilige!

1) Letters, II, 124. 31. Mai 1651.
2) Letters, III, 147; 1652.
3) Letters, I, 301. 7. März 1647.
4) Letters, I, 355. 2. Sept. 1648.

Die besten unter uns sind arme, schwache Heilige — aber doch Heilige«; »ihre Freude ist, dass sie Werkzeuge sind, zu Gottes Ehren und zu ihres Vaterlandes Bestem«[1]. In einer Zeit, wo nach dem treffenden Worte eines englischen Geschichtsschreibers[2] Gutes und Böses, Rettung und Gefahr so durcheinander geworfen und gemischt lagen, dass selbst die stärksten Geister, unfähig, sich loszuwickeln, zu blossen Werkzeugen der Vorsehung werden, die abwechselnd Könige durch ihre Völker und Völker durch ihre Könige straft; wo auch Männer wie Baxter den Kampf gegen den König für gerecht und nothwendig erachtet hatten, durch das Gesetz der Natur, der Liebe zum Vaterlande und zur Nachwelt, durch göttliches und menschliches Recht geboten, hat auch Cromwell in dem blutigen Untergange der Monarchie und des Königes den strafenden Arm Gottes erblickt[3]. Darum, wer nicht in dem, was geschehen, das Werk Gottes erkennt, ist ihm der rechte Atheist[4]. »Der einst im feurigen Busche erschien, hat sich auch an uns bezeugt: durch Seine Gegenwart, durch das Licht seines Angesichtes haben wir obgesiegt. Den Mann und

1) Letters, I, 229. 14. Sept. 1645.

2) Vgl. Dr. Hoffmann a. O. S. 129.

3) Wir haben die Aeusserungen vernommen, die Cromwell über die Nothwendigkeit und das Recht der Hinrichtung des Königes unmittelbar vor und nach der That, die nicht sein Werk allein war, gethan hat. In den späteren Jahren hat er das Ende Karl's des Ersten als eine Gesammtschuld der Zeit betrachtet. Letters, II, 165 f.: »Das Königthum und das Königshaus hat Gott thatsächlich verworfen; es ist nicht in augenblicklicher Leidenschaft, sondern nach ernsterer Berathung, als je in dieser Nation Statt gefunden hat, geschehen: es ist die Folge eines fast zwölfjährigen Bürgerkrieges gewesen. Ich sage nicht, dass es damals nicht recht war; auch nicht, was ich thun würde, wenn es jetzt geschehen sollte; aber wenn eine Sache zweifelhaft ist, und man findet, dass Gott in seinem Gerichte ein Haus entwurzelt und aus dem Lande geworfen hat, aus Gründen, die er am besten weiss, so muss es dabei bleiben«. Auch die furchtbare Rache, die an Irland für die Bartholomäusnacht des Jahres 1641 genommen wurde, hat Cromwell vorwiegend unter diesen Gesichtspunkt des Gerichtes Gottes gestellt. Vgl. Letters, I, 462.

4) Letters, I, 229; nach dem Sturme auf Bristol.

das Haus, das anders denkt, wird Gott verfluchen«[1]! Cromwell wartet mit den Heiligen immer weiterer Offenbarungen, bis zur letzten, grossen Offenbarung. Auch er hat mit ihnen in den ersten Jahren an die baldige Parusie des Herrn geglaubt: »wahrlich, der Herr ist sehr nahe: wir merken es an seinen wunderbaren Werken«; noch diese Generation soll ihn sehen[2]. Daher das Bewusstsein, das durch alle Aeusserungen der ersten Periode oft mit ergreifender Begeisterung hindurchbricht: »grosse Dinge stehen bevor, nicht durch Gewalt noch Kraft, sondern durch den Geist Gottes; der Geist selbst treibt vorwärts«[3]. Cromwell's Hingebung an die vorwärts stürmenden enthusiastischen Bestrebungen war frei von jeder Selbstsucht; ihre erhabenen, der grossen Zukunft harrenden Gedanken, aus denen doch nichts von einzelnen, besonderen Zwecken hervortritt, die eigennützige Berechnung voraussetzen, finden in den Briefen dieser Zeit einen immer gewaltigeren Ausdruck. So in einem Briefe an Fairfax, aus dem Lager vor Pembroke[4]: »Gottes Volk soll nicht beständig Gegenstand des Grimmes und Zornes sein; Gott will nicht, dass wir fort und fort unsere Nacken unter das Joch der Last beugen; er wird den Stab des Drängers zerbrechen, wie in den Tagen Midians; der Herr vermehre dazu Seine Gnade an Dir und halte Dein Herz aufrecht«. Voll bestimmterer Zuversicht reden von den weiteren Absichten Gottes die Briefe aus Irland: »Für uns, seine Werkzeuge, ist es eine Freude, unseres Herrn Sache zu führen und in der Hoffnung

---

1) Letters, I, 390, in dem sehr merkwürdigen Briefe an R. Hammond, vom 25. Nov. 1648; »we have not been without our share of beholding some remarkable providences and appearances of the Lord«; vgl. u. a. I, p. 506 und I, p. 494. »Is it an arm of flesh, that hath done these things? It is the Lord only«.

2) Letters, I, 448; 13. Aug. 1649; vgl. III, 151.

3) Letters, I, 463; vgl. 491: »Sir, you see, the work is done by a Divine Leading. God gets into the hearts of men, and persuades them to come under you«.

4) Letters, I, 326. 28. Juni 1648.

zu leben, dass er dem Kriege ein Ende machen und das Reich der Herrlichkeit und des Friedens herbeiführen wird, welches er verheissen hat«. Nur einmal, während der Bedrängnisse und Gefahren des irischen Krieges, ist es, als ob schwermüthige Verzichtleistung den Sieg über die Hoffnung davongetragen hätte: »Gott lässt uns einen bitteren Kelch trinken; doch wir sollen wirken, so lange es uns vergönnt ist, und dann in Frieden ruhen«[1]. Aber nach den glänzenden Siegen in Schottland ist jede zagende Furcht gewichen. Die Ziele zeigen sich näher und bestimmter: »Er, der euren Dienern Kraft gegeben hat, zu fechten«, schreibt er an das Parlament[2], »gebe es euch ins Herz, solche Dinge (wie er sie vorher bezeichnet hatte, inneren Frieden, durchgängige Reformen) zu Seinem Ruhme und zur Ehre unserer Republik herbeizuführen, damit England allen anderen Nationen voranleuchte, die solch ein herrliches Vorbild nachahmen und durch Gottes Kraft die gleiche Bahn betreten werden«. Ihren letzten feierlichen Ausdruck fanden diese Hoffnungen in der Rede, mit welcher Cromwell das zur Durchführung derselben berufene Parlament der Heiligen eröffnete, und die ebenso, wie die vorangegangenen Aeusserungen, Cromwell's tiefe und innerliche Uebereinstimmung mit der enthusiastischen Partei, wenn auch nicht in ihren schwärmerischsten Extremen so doch in allem Wesentlichen bezeugt. Bald aber hatte es sich gezeigt, dass auf dem Wege, den dieses Parlament einschlug, die beiden Dinge, die bis dahin für Cromwell zusammengefallen waren, die Ehre Gottes und das Heil seines Volkes, das religiöse Ideal und die Wohlfahrt der Republik, in Widerspruch gerathen mussten. Nur da aber glaubte Cromwell auf sicherem Boden zu stehen, wo ihm ausser einem göttlichen Rufe die Forderungen des »Salus Populi« gewiss waren[3]. Er hatte

1) Letters, II, 497. 19. Dec. 1649.
2) Letters, II, 48. 4. Sept. 1650.
3) Letters, I, 393. Er will, dass Hammond sich die Fragen vorlege: »first, whether Salus populi be a sound position; ... thirdly,

die Leveller niedergeschlagen, deren Conspirationen im ersten Jahre der Republik die Grundlage jedes Gemeinwesens, das Eigenthum, antasten zu wollen schienen. Wenn auch von ganz anderen Gedanken geleitet, hatte das kurze Parlament gleiche Gefahren herbeigeführt; einzelne seiner Beschlüsse griffen in die Selbstständigkeit der Armee ein; seine schwärmerische auswärtige Politik bedrohte die Interessen Englands. Das Parlament hatte kaum zwei Monate getagt, als Cromwell schon ängstliche Besorgniss über den Ausgang gegen Fleetwood aussprach: »wahrlich, ich habe nie mehr aller Hülfe meiner christlichen Freunde bedurft, denn jetzt; wie gern hätte ich meinen Dienst von den Heiligen angenommen gesehen; aber es ist nicht also; ihre Ansichten gehen auseinander; jeder sucht nur seine eigene zu verbreiten: gern hätte ich mein Leben zu einem Opfer für sie gegeben: für sie Alle«[1]. Als er die Macht des kurzen Parlamentes zurückempfing, war der Bruch mit der enthusiastischen Partei vollzogen. Geht und sagt Eurem Protector, rief einer ihrer geistlichen Führer, Feak, ein Baptistenprediger, dass er des Herrn Volk betrogen hat; sein Regiment wird nicht lange währen.

Cromwell's Vergangenheit spricht dagegen, dass er mit der Berufung des Parlamentes der Heiligen nur ein Experiment habe machen wollen, »gewissermassen die volle Tragweite der Ideen zur Erscheinung kommen lassen, die er noch eben verfochten hatte«. Aber wer vermöchte zu bestimmen, wann in der Zeit, die zwischen dem Ende des Krieges und der Auflösung des kurzen Parlamentes lag, der Moment eingetreten ist, da in seinem Geiste das Recht des geschichtlich Gewordenen und Berechtigten den Sieg davontrug über die ideale Forderung? wer in den Gedanken, die in jener Decemberwoche des Jahres 1653 sich in seiner Seele begegneten oder in den

---

whether this army be not a lawful Power, called by God to oppose and fight against the king upon some stated grounds« u. s. w.

1) Letters, III, 150. 22. Aug. 1653.

Handlungen des Protectors zu scheiden sich unterfangen, wie viel persönlichen Motiven und wie viel dem Gefühle einer hohen Bedeutung, eines grossen Berufes entsprungen ist? Sicherlich, aus ehrgeiziger Herrschsucht hat er nicht mit den Heiligen gebrochen [1]; und zwischen dem Cromwell der vorangegangenen Jahre und dem Protector besteht so wenig ein Widerspruch, wie zwischen dem deutschen Reformator, der im Juni 1520 sein flammendes Manifest an den christlichen Adel deutscher Nation erliess, und zwei Jahre hernach, in der Woche von Invocavit bis Reminiscere, sich den Fanatikern des Geistes entgegenstellte, den er selbst geweckt hatte. Kann man Cromwell's erste Periode mit jenem berühmten Worte bezeichnen, das, mitten unter Sturm und Wellenandrang des Meeres in der Schlacht bei Dunbar den Seinen zugerufen, den Geist seiner Kriege offenbart: betet, und haltet Euer Pulver trocken, so tritt für die zweite Periode die Mahnung einer seiner letzten Reden mildernd und ergänzend zur Seite: sehet auf Gott und haltet Frieden unter einander [2].

4. Als Cromwell bei dem Antritte seines Protectorates den Ausspruch that, der an ein edles Wort des in mehr als einer Hinsicht ihm geistesverwandten Gründers der Brüdergemeinde erinnert: seine Macht möge nicht länger dauern, als sie mit dem Werke Gottes in vollkommenem Einklange stehe, zur Förderung des Evangeliums und zur Erhaltung des Volkes bei seinen Rechten gereiche [3], hatte er das hohe Bewusstsein

---

1) Die treffenden Worte von Ranke (E. G. 3, 580) mögen hier eine Stelle finden: »So hat er sich eine Gewalt gegründet, die kein Beispiel und keinen ihr entsprechenden Namen hat ... die oberste Gewalt war nicht sein Ziel an und für sich: sie sollte ihm dazu dienen, die Ideen von religiöser Freiheit im protestantischen Sinne, bürgerlicher Ordnung und nationaler Unabhängigkeit, die seine Seele erfüllten, zu realisiren. Diese Ideen sah er nicht in subjectiver Genugthuung, sondern in ihrer objectiven Nothwendigkeit«.

2) Letters, II, 457. 17. Sept. 1656.

3) Ranke, E. G., 3, 455. Cromwell hat dieses Wort wiederholt, als er sein erstes Parlament aufzulösen gezwungen war; nicht eine

von der Nothwendigkeit und dem unbefleckten Rechte seiner Herrschaft vor Gott und Menschen [1]. Wo er der vergangenen Jahre gedenkt, gesteht er zwar zu, dass viele aufrichtige, fromme Herzen unter denen gewesen seien, welche das Reich, von dem Daniel geweissagt, hätten aufrichten wollen: aber um über Freiheit und Eigenthum, diese beiden Wahrzeichen des Reiches Christi, allein zu entscheiden, hätten sie unzweifelhaftere Manifestationen der Gegenwart Gottes aufweisen müssen. Statt dessen sei Uneinigkeit unter ihnen selbst, Trennung und Zerrissenheit der Geister aller Orten gewesen: ein Haus gegen das andere, Gatte gegen Gatten; nur Ein Ruf überall: Umstürzen, umstürzen [2]! Seine Herrschaft war die Rettung aus der Auflösung aller socialen und staatlichen Ordnungen. Darum durfte er es aussprechen: »ich bin durch die Stimme des Volkes der oberste Magistrat; ich weiss, womit ich mein Gewissen gegen jeden Zweifel beruhigen kann. Suchte ich irgend einen besonderen, persönlichen Vortheil: es wäre nichts, wenn ich mich selbst verfluchte; denn ich weiss, dass Gott mich verfluchen würde. Ich habe zu viel von

---

Stunde länger wolle er seine Macht behalten, als er England in seinen Rechten, und das Volk Gottes in seiner Gewissensfreiheit erhalten könne. (Letters, II, 334). Man gedenkt dabei unwillkürlich des schönen Zinzendorf'schen Verses: Herrnhut soll nicht länger stehen als die Werke Seiner Hand ungehindert darin gehen, und die Liebe sei ein Band, dass wir, mächtig und geschäftig, als ein nützlich Salz der Erden weithin ausgestreuet werden.

1) Letters, II, 295: »That I was in possession of the Government by a good right from God and men!« p. 337: »As I undertook this government in the simplicity of my heart, and as before God, and to do the part of an honest man ... so I can say, that no particular interest, either of myself, estate, honour or family, are or have been prevalent with me to this undertaking«.

2) Letters, II, 262—264; aus der Eröffnungsrede des Parlamentes vom Jahre 1654. In den folgenden Jahren werden die Anklagen immer heftiger. Zuerst hatte er von Vielen unter ihnen nur als Irregeleiteten gesprochen; vgl. Letters, II, 328; nach den Unternehmungen der Quintomonarchisten sah er in ihnen fast Verbrecher, die ein neues Blutvergiessen über England bringen wollten. (Vgl. Letters, II, p. 567.)

Gott gelernt, um gegen ihn kühn zu sein; der Menschen mag ich wohl spotten«[1].

Ist aber auch Cromwell der Durchführung jener leidenschaftlichen seraphischen Ideale der Heiligen, wie er sie wohl einmal nannte[2], entgegengetreten, so ist er doch ihrem glaubensgewissen Geiste bis an das Ende treu geblieben. »Ich habe«, sagt er einmal, »Gott noch nie untreu gefunden, wenn ich auf ihn gebaut habe; nur den lauen laodicenischen Geist wird Gott aus seinem Munde ausspeien«[3]. Fern sollen ihm Alle bleiben, welche von keiner Offenbarung Gottes in den irdischen Dingen wissen, und über Enthusiasmen spotten[4]. England ist ihm noch immer das von Gott gesegnete Volk, weil darin ein unsterblicher Same der Heerde Christi, der Heiligen ist[5]. Vor allen sind es dieselben beiden grossen

---

1) Letters, II, 457.

2) Letters, II, 436: »We have had very seraphical notions». Vgl. p. 256: »Certainly, our passions were more than our judgments«.

3) Letters, II, 455: »Doubting, hesitating men, they are not fit for your work«.

4) Letters, II, 326.

5) Letters, II, 341. Bei Villemain, histoire de Cromwell, II, 204, liest man eine unbezeugte Anecdote. Cromwell sei einmal in einem Gespräche mit einem Verwandten mehremal durch Männer der baptistischen Parteien unterbrochen worden, und habe, als jener sich über den frommen Ton der Gespräche verwunderte, über die Zudringlichkeit dieser Sectirer klagend, gesagt: »Cousin Waller, man muss mit den Leuten in ihrem Jargon reden; fahren wir in unserer Unterhaltung fort«. Hat Cromwell dies gesagt, was jedoch auch aus inneren Gründen sehr unwahrscheinlich ist, so konnte er damit nur den Dialect jener ärmsten, abergläubig schwärmerischen Heiligen meinen, die er doch nicht von sich weisen mochte. Die Klagen über das gottlose Wesen an des Protectors Hofe, die man in den Memoiren der Mrs. Hutchinson findet, in Guizot's collection, XI, 257 [»on ne voyait rien à la cour du protecteur que péché et vanité, spectacle d'autant plus abominable, que ces gens-là, n'ayant pas renoncé le nom de dieu, le profanaient sans cesse. La vraie religion était presque entièrement perdue, même dans le parti religieux, et l'hypocrisie était devenue comme une maladie épidémique«] finden sonst keine Bestätigung und beruhen auf der von Engherzigkeit und politischer Feindseligkeit nicht freien, baptistischen Gesinnung der Erzählerin, wie auf der Verkennung der derben volksthümlichen Natur Cromwell's.

Ziele, die auch über seinem Protectorate als Leitsterne leuchten, und von denen er in einer seiner Reden sagt: »die Sache Christi und die Sache des Volkes gehen gut zusammen; meine Seele komme nicht in den Rath derer, die das Interesse der Christen und das Interesse der Nation für widersprechend halten. Auf diesen beiden Interessen will ich, so Gott mich würdigt, leben und sterben«[1]. Beides, die Reformation und Freiheit des Volkes Gottes, und die Rechte der Nation, wie es Cromwell auch wohl sonst zusammenfasst[2], stellen sich ihm jetzt jedoch nicht mehr in dem fast jenseitigen chiliastischen Glanze dar; aber gerade ihre Festhaltung in demselben Geiste der Kraft und des Glaubens wie vordem, doch nun innerhalb der geschichtlichen Zustände und Mächte, mitten unter dem Widerspruche und der Anfeindung von allen Seiten, verleiht dem Protector seine grossartige Stellung. In seinen Reden gelangen jetzt die staatsmännischen, die socialen, die Gesichtspunkte der gesammten Staatswohlfahrt zur Geltung; die politischen Interessen treten in gleiches Recht mit den kirchlichen. Was dagegen nach der anderen, der religiösen Seite, seine Regierung auszeichnet, ist vor allem die aufrichtige Glaubens- und Gewissensfreiheit, bei der Cromwell von jenem weitherzigen, nur auf das Wesentliche gerichteten Sinne des Independentismus ausging, zu dem er sich von jeher bekannt hatte[3], und der überall, wo Vertrauen auf die Erlösung durch das Blut Christi allein, Furcht Gottes und Gewissheit der Gnade ist, wahres Christenthum, wenn auch unter den mannichfachsten Formen, anerkannte[4]. Darum waren in seinem Staate alle Denominationen anerkannt, »die den Glau-

1) Letters, II, 498.
2) Letters, II, 334.
3) Letters, II, 444: Als Christen gelten ihm die, »who believe the remission of sins through the blood of Christ, and free justification by the blood of Christ; who live upon the grace of God; those men, who are certain they are so — they are members of Jesus Christ«, und sein Augapfel.
4) Vgl. Letters, II, 331.

ben an Gott durch Christum bekennen, wenn sie auch in Lehre, Gottesdienst oder Zucht von einander abweichen«[1]; nur der Katholicismus war in dem Lande der Reformation aus denselben Gründen ausgeschlossen, denen Milton früher energische Worte geliehen hatte. In den Jahren der Restauration gedachten hernach Viele, wie Baxter, mit Dank gegen Gott der Freiheit und reichen Gelegenheit, das Evangelium zu verkündigen, die ihnen während des Protectorats gegeben war, wie sie noch kein Zeitalter, seitdem das Evangelium nach England gekommen war, besessen hatte, und wie sie auch für die Kirchen des Festlandes aus dem westphälischen Frieden nicht hervorgegangen war. Auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung herrschte Duldung und Freiheit. Der Gottesdienst der episcopalen Geistlichen blieb unverfolgt, bis ein Empörungsversuch ihrer Partei sie um diese Duldung brachte. Cromwell liess auch die Presbyterianer gewähren, die in den Parlamenten während seiner Regierung ein bedeutendes Uebergewicht erlangten; gelegentlich empfahl er wohl einen ihrer Geistlichen für eine geringere Pfarre[2]; in London konnten sie wenigstens noch einen Schatten von Presbyterien und Synoden aufrecht erhalten. Doch brachten sie es weder zu weiterer Ausbreitung, noch zu einer Generalversammlung,

---

1) Die Verfassung Cromwell's erklärte das Christenthum für die öffentliche Religion Englands. Doch unter den Einschränkungen: »§. 36: that to the public profession, held forth, none shall be compelled by penalties and otherwise; nur Ermahnungen sollen gestattet sein: »§. 37: that such, as profess faith in God by Jesus Christ, though differing in judgement from the doctrine, worship or discipline publicly held forth, shall not be restrained from, but shall be protected in the profession of faith«. Das Parlament des Jahres 1654 ernannte ein Comité, um die Fundamentaldogmen des Christenthums als Auslegung des »faith in God by Jesus Christ« und als Grundlage der Toleranz zu bestimmen; die Berathungen aber, in denen die orthodoxen Presbyterianer das Uebergewicht hatten, führten nur zur Aufstellung eines grossen Sectencatalogs und waren resultatlos. Es kam gar nicht zu einem Berichte an das Haus selbst.

2) Vgl. den Brief an den Lord-Mayor von London, Letters, II, p. 247.

und ihre Kirchenzucht blieb gehemmt [1]. Auch sonst treten sie hinter den Parteien zurück, denen der Protector persönlich näher stand; wenn Independenten einen Prediger ernennen, klagten sie [2], erlangen diese für ihn alsbald eine Kirche und Besoldung; wer aber von ihren Presbyterien berufen wird, muss auf freiem Felde oder in einer Scheune predigen. Dennoch war Cromwell eifrig besorgt, dass Männer voll Glaubens die Kirche leiteten, deren geistliches Amt er gerettet hatte. Die Commission, die er im April 1654 zur Prüfung der Geistlichen ernannte, zumeist aus Männern der independentischen Fractionen [3] gebildet, an ihrer Spitze jener Francis Rouse, den das Parlament der Heiligen zu seinem Sprecher erwählt hatte, sah vor allem auf die inneren Erfahrungen und die Gewissheit der Wiedergeburt; und dass sie die rechten Leute wählte, zeigte sich hernach an dem Tage, da zweitausend der von ihr bestätigten Geistlichen lieber sich von Haus und Hof verstossen liessen, als dass sie gegen das Gewissen gehandelt hätten [4].

---

1) Baillie, Letters III, p. 303 (31. Dec. 1655 an Ashe): »I bless God, you have so much as the shew of a Presbyterie and Synod. Why has not all England and Ireland so much? Why want you a Generall Assemblie? Why have ye no power at all to execute ecclesiastick Jurisdiction? not so much, as Independents, Anabaptists or Papists have among their owne?« Baillie's spätere Verwendung für die Presbyterianer bei Francis Rouse (16. Jan. 1657; III, p. 332) war ohne Erfolg.

2) Baillie, Letters III, p. 244; 19. Juli 1654.

3) Baillie, Letters, III, p. 253: »the most whereof are Anabaptists and Independents, and gentlemen of no ecclesiastical relation«, das Letztere im Sinne der Presbyterianer.

4) Die Fragen dieser Examinatoren betrafen die Zeichen, auch wohl Tag und Stunde der Wiedergeburt, die Prädestination, die Gewissheit der Gnade. Den Kaplan eines Lords, in dem sie nur studirtes Wissen, aber keine Erfahrungen des Herzens fanden, und der sich auf seine frühere Ordination durch den Bischof von Oxford berief, haben sie zurückgewiesen. Aus dem Berichte, den dieser über seine Prüfung veröffentlichte, lernt man ihr eigenthümliches Verfahren kennen. Sie hatten ihn unter anderem gefragt: »are you regenerated«? Auf seine bejahende Antwort: »Well, and when was that«? Dann: »How old were you then«? Hernach wieder: »And you are sure, that you have the Grace of God in

Nichts aber unterscheidet bedeutungsvoller die späteren Jahre Cromwell's von den früheren, als dass jetzt sein Blick über die Kämpfe der Heiligen Englands hinaus sich erweitert zu den Aufgaben der ganzen evangelischen Welt: »alle Interessen ihrer Wohlfahrt und Ehre, alle Interessen der Protestanten in Deutschland, Dänemark und der Schweiz, ja alle Angelegenheiten des Christenthumes ins Gesammt fallen mit den Unsrigen zusammen«[1]. Eine Hochherzigkeit der Gesinnung, in welcher der Protector ebenbürtig neben den beiden anderen erhabenen Vorkämpfern der evangelischen Welt seines Jahrhunderts dasteht, dem Heldenkönige von Schweden und dem grossen Kurfürsten von Brandenburg. »Der protestantische Gedanke waltete im Inneren vor; er war massgebend nach aussen für Krieg und Frieden«[2]. In dieser Hinsicht hat Cromwell sich über die Motive seines Handelns ausgesprochen, als er im December 1655 den brandenburgischen Gesandten, Schlezer, empfing. Er sei gewiss, sagte er, zugleich mit dem Regimente über die englische Republik von Gott den Beruf empfangen zu haben, unter den protestantischen Fürsten Europa's die Union und Freundschaft herbeizuführen, die des christlichen Namens würdig sei. Niemals sei diese nothwendiger gewesen als jetzt, wo man aus den blutigen Ereignissen in den piemontesischen und helvetischen Thälern erkenne, wessen sich die Evangelischen von dem Fanatismus des Papstthums zu versehen hätten. Angesichts die-

---

you«? Als er sich aber in Arminianismus verwickelte, Definitionen aus episcopalistischen Lehrbüchern gab, und Wiedergeburt und Heiligung auseinander halten wollte, hiessen sie ihn fortgehen. Vgl. Inquisitio Anglicana, or the disguise discovered. Showing the Proceedings of the Commissioners at Whitehall, for the approbation of ministers, in the examination of Anthony Sadler, etc., for information to the clergy and all the people of the Nation. — Heu pietas, heu prisca fides. 1654.

1) Letters, II, 425; vgl. II, 271, in der Eröffnungsrede des Parlamentes vom 4. Sept. 1657: »I wish, it may be written upon our hearts to be zealous for that Interest«.

2) Ranke, E. G., 2, 502.

ser Ereignisse gleichgültig zu bleiben, sei eine grosse Sünde, eine noch grössere aber, sie aus Ehrgeiz oder Politik nicht sehen zu wollen; ob Lutheraner, ob Reformirte, sie Alle hätten jetzt nur Eine gemeinsame Sache [1]. Von solchem Geiste getrieben, hat Cromwell gegen die entsetzliche Grausamkeit, welche der Herzog von Savoyen an den Waldensern ausübte, »die ganze protestantische Welt aufgerufen«; die drohende Haltung seiner siegreichen Flotte im mittelländischen Meere schreckte den Papst und gewährte den Verfolgten mächtigen Schutz. Bei dem Bündnisse mit Schweden, bei den Versuchen, im schwedisch-polnischen Kriege auch den brandenburgischen Kurfürsten bei der Alliance mit Schweden festzuhalten, bei dem Friedensschlusse mit den Niederlanden ist es einer der mitbestimmenden Gedanken, dass die Freundschaft protestantischer Länder zur Ehre und zur Wohlfahrt des gesammten Protestantismus gereiche. Es waren nicht nur die politischen Interessen des englischen Staates, sondern ebenso sehr die allgemeinen der Reformation, nach denen Cromwell seine Entscheidung traf, als Spanien und Frankreich sich gleichzeitig um das Bündniss mit ihm bewarben. Er verlangte von Spanien nicht nur freien Handel für die Engländer in dessen amerikanischen Colonien, sondern auch Aufhebung der Inquisition; als Spanien beides verweigerte, weil es so viel heisse, wie beide Augen seines Königes zu fordern, brach er mit ihm [2]. Dass die durch die Pacificationsedicte den Reformirten Frankreichs gewährleisteten Freiheiten auf keine Weise verletzt würden, war die Bedingung, unter welcher sich der Protector mit Frankreich gegen Spanien verband. Und er hat den Krieg gegen dieses stets als einen providentiellen betrachtet, weil er die Macht treffen sollte, die in dem Jahrhunderte des Freiheitskampfes der

1) Vgl. den Auszug der Rede bei Pufendorf, de rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni. lib. VI, 10.

2) Ranke, E. G., 3, 507.

Niederländer und des dreissigjährigen deutschen Krieges das Haupt und der Mittelpunkt aller papistischen und darum antichristlichen Interessen war[1]. Bei der Gesandtschaft an den grossen Kurfürsten, im Jahre 1658, durch welche er diesen auffordert, es nicht geschehen zu lassen, dass bei der bevorstehenden Wahl die Kaiserkrone beim Hause Oesterreich bleibe, oder wenigstens eine Clausel in die Wahlcapitulation aufzunehmen, wodurch es dem neuen Kaiser unmöglich werde, unter dem Vorwande eines Krieges mit England den Spaniern die Hand zur Unterdrückung evangelischer Fürsten Deutschlands zu leisten[2] — auch bei diesen Verhandlungen[3] leitet ihn das gleiche Bestreben, das Werk der Reformation zu sichern und zu vollenden durch einen Bund des protestantischen Europa's gegen die katholisch spanisch-österreichische Welt. England seiner providentiellen Bestimmung als Schutz- und Grossmacht des Protestantismus entgegenzuführen, die Weltherrschaft des Protestantismus anzubahnen: das war der Grundgedanke seiner auswärtigen Politik. Ihre Durchführung in beiden Welttheilen, so weit sie

---

1) Letters, II, 426. Aus der Eröffnungsrede des Parlamentes, vom 17. Sept. 1656, die überhaupt zeigt, wie tiefe und wichtige Blicke Cromwell in das Wesen katholischer Politik gethan hat. Keine Freundschaft, zu der ein Papst sein Amen zu sprechen hat! »Make any peace with any state, that is popish and subjected to the determination of Rome and of the pope himself: you are bound and they are loose«.

2) Die Spanier verhandelten von den belgischen Niederlanden aus eben damals mit dem Pfalzgrafen von Neuburg, um Cleve, Mark und Ravensberg dem Kurfürsten zu entreissen.

3) Vgl. Pufendorf, lib. VII, 55. Bei der Zerrüttung Deutschlands durch den dreissigjährigen Krieg war es allerdings eine nothwendige und weise Antwort, die Friedrich Wilhelm dem englischen Gesandten Jepson gab, als er ihn auf die bestehenden Rechtsverhältnisse der deutschen Staaten zu einander verwies, die nicht ohne eine gänzliche Auflösung des Reiches gebrochen werden könnten. »Pro Europae praesenti statu ipsas Protestantium rationes requirere, tuta potius quam speciosa consilia sequi, nec ulterius tendere, quam ut pactis ac jurejurando sacrorum libertati caveatur«.

ihm vergönnt war, bildet den hohen Ruhm seines Protectorates.

An diesem nach Aussen so mächtigen und glanzvollen, im Inneren die bestehenden Rechte und den Frieden des Landes mit fester Hand schirmenden und aufrecht haltenden Regimente des grossen Mannes mussten sich die Bestrebungen brechen, welche auf völligen Umsturz und Umgestaltung des Bisherigen gingen. Er gebot ihnen Halt. Und hier sind wir an dem Wendepunkte der Ereignisse angelangt, aus welchem Cromwell's Bedeutung für die Kirchengeschichte hervorgeht. Denn darauf beruht seine Stellung in derselben, dass er einen ihrer Epoche machenden Factoren zum Abschlusse gebracht hat. In ihm, der sein grösster Führer gewesen, erreicht der Anabaptismus seinen Höhe- und Gipfelpunkt; aber es ist ebenso sehr auch seine That, dass der Anabaptismus aufhört, eine geschichtliche Macht zu sein. Von jetzt an kommt demselben nicht mehr, wie in den beiden vorangehenden Jahrhunderten, eine universelle Bedeutung zu; seine politische, wie seine allgemeine reformatorische Einwirkung wird beendet, und seine religiösen Grundgedanken finden ihren läuternden Abschluss. Sehen wir, wie diese durch Cromwell herbeigeführte Krisis sich vollzieht.

Siebentes Capitel.

Scheidung und Sichtung der Parteien. Richard Baxter und die Unionsbestrebungen.

1. In den Bewegungen vom Beginne des Bürgerkrieges an bis zum Protectorate Cromwell's waren allerdings die religiösen Ideen die bestimmenden und beherrschenden gewesen. Wenn aber für Cromwell mit der Sache Christi die Sache des Volkes eng zusammenging, so waren von Anfange an mit den kirchlichen die entsprechenden politischen und socialen Tendenzen verbunden gewesen, auf welche im Verlaufe der Darstellung wiederholt hingedeutet ist[1]. Während aber die grosse Mehrheit der Independenten die Feststellung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten des Landes von der Durchführung der religiösen Reformation, die beste Staatsform von der höchsten Freiheit und Innigkeit des Glaubens erwartete, waren doch schon früh, wenn auch vereinzelt, Stimmen von Solchen laut geworden, die nicht um der Religion als solcher willen die Waffen gegen Königthum und Episcopat ergriffen hatten, sondern weil ihnen die unbedingte Gewissensfreiheit nur als das erste der dem Menschen angeborenen Rechte galt, die sie zurückerobern wollten[2]. Von den allgemeinen Grundsätzen der Männer dieser Richtung, denen jeder Streit in

---

1) Ueber die politischen Grundsätze des gesammten Independentismus vgl. Cap. XII.

2) Bastwick, The utter Routing of the whole army of all the Independents and Sectaries, or, Independency no God's Ordinance. Lond. 1646. »I myself have heard many of them say, that it is unlawful to fight for religion; and they professed, that when they went out with the sword in their hands, they fought only for the liberty of their consciences, and for a toleration of religion, which is a part and branch, as they said, of the subjects' birth-right.

Glaubenssachen für unberechtigt galt, und denen die politischen Interessen in vorderster Reihe standen, wird ausführlicher geredet werden, wo es sich um ihren Einfluss auf die Umgestaltung der religiösen Grundgedanken des Zeitalters handelt. Denn von ihnen, welche als die ersten Begründer jener Doctrinen des Naturrechtes betrachtet werden müssen, die, von Rousseau fortgebildet, den Sturm der europäischen Revolution heraufbeschworen, nicht aber von den Nachwirkungen älterer, etwa socinianischer Richtungen, ist jener Deismus ausgegangen, der das Jahrhundert des Rationalismus herbeigeführt hat. — Aber trotz der durchgängigen Verschiedenheit des Geistes hatte zwischen ihnen und den Heiligen Gemeinschaft der Interessen und des Handelns in vielen Beziehungen geherrscht. Unterschied sich doch ihr radicales Bestreben, die Verfassung Englands nach den unumschränkten demokratischen Principien der Volkssouveränität umzugestalten, nicht der Sache, sondern nur der Fassung und Gesinnung nach von den Zielen des kurzen Parlamentes; der Enthusiasmus der Ideen war auf beiden Seiten derselbe. Der Kampf für die Freiheit der Gewissen, der Tod des Königs, die Begründung der Republik hatte die Gemeinschaft befestigt; während man gemeinsam voranstürmte, waren die inneren Unterschiede nicht zum vollen Bewusstsein gelangt. Als Cromwell's entschlossene That, die Auflösung des kurzen Parlamentes, die Begründung des Protectorates, die bestehenden Einrichtungen schützte, trat die Scheidung zwischen beiden Richtungen ein, zwischen derjenigen, welche die Republik um der politischen Freiheit und Gleichheit willen, und derjenigen, welche sie um des Reiches der Heiligen willen vertheidigten. Je weiter sich im Gegensatze zu Cromwell's autokratischem Regimente die levellistischen Principien ausbildeten, je mehr in einer zu schnell müde gewordenen Zeit die skeptischen und antireligiösen Ansichten Boden gewannen, desto entschiedener zeigte es sich, dass hier zwei Weltanschauungen sich von einander scheiden mussten.

2. Aber auch innerhalb der religiösen Parteien selber ging eine grosse und folgenreiche Umwandlung vor sich. Das Scheitern aller Erwartungen, die sich an das kurze Parlament geknüpft hatten, der Eintritt einer Militärherrschaft an die Stelle des Reiches der Heiligen, hat auf viele von diesen einen tiefen Eindruck gemacht. Aus ihren Erinnerungen geht hervor, dass gerade unter den Ereignissen jener Tage ihr Leben eine andere, letzte Richtung erhielt. Demüthig sich zurückziehend von den Geschäften und Stürmen der Welt und des Staates, verzichten sie auf alle äussere Erfüllung ihrer Hoffnungen: in immer reicherer Erkenntniss der Schrift und in den stillen Erfahrungen des Herzens suchen und finden sie einen Ersatz für den verschwundenen Traum der Weltherrschaft [1], bis dass für viele von ihnen sich der Hafen der Gemeinschaft aufthat, in der sie wenigstens einen Theil der vorigen Ideale verwirklicht fanden.

3. Mit der milden und stillen Frömmigkeit dieses ermässigten Independentismus berührten und verbanden sich jetzt aber auch die Bestrebungen einer noch nicht hinlänglich gewürdigten Richtung des Puritanismus, die unter dem Schutze der allgemeinen Duldung, die in Cromwell's Staate herrschte, sich geltend machen konnte.

In den kirchlichen Kämpfen des Jahrhunderts treten zwar die Parteinamen des Episcopalismus, Presbyterianismus, Independentismus überwiegend, ja fast ausschliesslich hervor; aber man darf durchaus nicht glauben, dass alles kirchliche Leben der Zeit unter diese drei Klassen, sei es auch mit grösserer oder geringerer Modification, gefallen sei.

1) Besonders klar ist dies in den Erzählungen der Mss. Hutchinson über das Leben ihres Gatten, der, als Colonel in Cromwell's Heere mitgekämpft hatte, ausgesprochen: Guizot, collection, XI, p. 337: »dès cette époque (1653) il s'applique plus assidument encore à l'étude des saintes écritures; chaque jour il trouvait de nouvelles lumières sur les dogmes de la grâce, de l'amour de Jésus Christ, du culte spirituel, que prescrit l'évangile de l'indépendance de la conscience, qui ne saurait être soumis aux volontés ni aux ordonnances des hommes«.

In Wirklichkeit gab es im Gegentheile eine grosse mittlere Richtung, welche, so weit es die Verfassungsprincipien anging, auf Seiten keiner jener drei Parteien stand, in der Praxis des christlichen Lebens aber sich mit Allem, was in jeder von ihnen wirklich fromm und reformatorisch war, in Einklang wusste. Denn keineswegs war der gesammte englische Puritanismus in den von Schottland herüberkommenden Presbyterianismus übergegangen oder hatte an den independentischen Entwicklungen und Steigerungen Theil genommen; in jener Mittelpartei, welcher ein grosser Theil des Volkes und der Geistlichen angehörte, waren vielmehr vor allem die vorwiegend religiösen Motive des älteren englischen Puritanismus, die nur auf lebendiges, innerliches Christenthum gingen, herrschend geblieben. Zu ihr nahmen jetzt viele von den Enthusiasten ihren Rückzug; ihr Geist wurde bestimmend für das Dissenterthum der Restaurationsperiode, wenn auch nicht wenige ihrer Anhänger sich allmählich mit der bischöflichen Kirche aussöhnten, deren Salz sie wurden. Dass das Christenthum in England zu einer nationalen Macht geworden, und eine volksthümliche Gestaltung erlangt hat, wie in keinem anderen Lande der Reformation, ist nicht nur die Frucht jener Kämpfe des Jahrhunderts, sondern beruht ebensosehr auf dem stillen, aber nachhaltigen Einflusse gerade der Männer dieser Richtung. Unter ihnen aber hat keiner eine reichere, gesegnetere und bedeutendere Wirksamkeit geübt, als Richard Baxter. In ihm begegnet uns einer der edelsten Repräsentanten des Puritanismus in seinem ursprünglichen und bleibenden Wesen; Baxter ist der Johann Arnd der englischen Kirche. Man darf ihn überhaupt als einen der bedeutsamsten Männer der Epoche bezeichnen; auch für die politischen Geschicke Englands in den Jahren unmittelbar vor der Restauration ist seine Wirksamkeit von unzweifelhaftem Gewichte gewesen.

Durch seine Geburt gehört Baxter den Kreisen an, in denen der Puritanismus seine eigentliche Stärke besass; seine

Familie zählte zu dem mässig begüterten Stande der Freeholders. Unfern von den Ufern des Severn, auf dem bäuerlichen Freisassengute seines Grossvaters, zu Rowton in der Grafschaft Shropshire, ist Baxter geboren am 12. November 1615, eines Sonntags Morgens, als die Glocken zur Kirche läuteten. Die ersten Eindrücke seiner Jugend waren religiöser Natur. Es ist als ob die kommenden Erschütterungen des Mannesalters sich dem erwachenden Bewusstsein des Jünglinges vorherverkündigen sollten. Noch der Greis hat sich jener Stunde erinnert, da dem zehnjährigen Knaben zum ersten Male der Gedanke an die grossen Gerichte Gottes gekommen ist: es war der Krönungstag Karl's des Ersten; alles Volk in fröhlichem Jubel, als ein Erdbeben um zwei Uhr Nachmittags dem Feste ein Ende machte, eine düstere Vorbedeutung! Als Baxter das Haus des Vaters, eines ernsten Puritaners, verliess, war die Grundrichtung seines Lebens festgestellt. Auch die wenigen theologischen, meist erbaulichen Bücher, die in seiner vom litterarischen Verkehre weit abgelegenen Heimath in seine Hände gefallen waren, — wie Edmund Bunny's puritanische Bearbeitung einer katholischen Schrift: »the resolution«, die ein armer alter Mann Baxter's Vater geborgt hatte, oder ein paar andere asketische Schriften älterer Puritaner, die sich der junge Baxter von einem Knechte lieh oder einem Hausirer abkaufte, — hatten ihn in den ergreifenden Ernst der reformirten Lehre von der Erwählung und den Kennzeichen des Gnadenstandes eingeführt. Je mehr er von der Art der damaligen bischöflichen Kirche kennen lernte, um so mehr näherten sich seine Wege dem Puritanismus, der in geschlossener und entschiedener Opposition der Staatskirche gegenüberstand. In Schloss Ludlow, wo er von einem Caplane zum geistlichen Stande vorbereitet wurde, da zur Aufnahme in ein College das Vermögen der Eltern nicht ausreichte, widerstand ihm die weltmännische Denkweise seines Tutors. Aber mit einem hier gewonnenen Jugendfreunde, der jede Mitternacht zum Gebete aufsteht und von dem Baxter

das erste freie Gebet hört, vertieft er sich in die Erbauungsschriften der reformirten Kirche. In dieser Zeit hat er sich doch einmal zum Spiele verlocken lassen; das Glück begünstigt ihn so, dass sein Gegner meint, das könne nicht mit natürlichen Dingen zugehen; alsbald giebt ihm Baxter seinen Gewinn zurück und hat seit der Zeit nie wieder einen Würfel angerührt. Flüchtig und nur von fern hat er dann den Hof in London gesehen, für dessen Dienst ihn jener Caplan gern gewonnen hätte; nur Einer Bekanntschaft, die er in der Hauptstadt schloss, hat er sich später gern erinnert, des Buchhändlers, der Jacob Böhme's Schriften übersetzte. — Als Baxter aus London in seine Heimath zurückkehrte, war seine Gesundheit gebrochen: eine Reizbarkeit der Nerven und eine Schwäche des Körpers, die ihn in steter Erwartung des Todes schweben liess, machte ihn, wie er sich einmal mit einem Ausdrucke Luther's nannte, zu einem rechten theologus crucis [1]. Gleichzeitig begannen die schweren inneren Kämpfe, die er hernach als die beste Methode Gottes erkannte, ihn zu sich zu ziehen. Dies ist ja das Charakteristische für den gesammten Puritanismus des siebzehnten Jahrhunderts, dass nur unter grossen geistigen Anfechtungen das gewohnheitsmässige Christenthum der Jugend sich zur bewussten und herrschenden Macht des Lebens gestaltet. »Als ich«, sagt Baxter, »zu glauben anfing, zweifelte ich nicht an der Wahrheit der Heiligen Schrift und des ewigen Lebens, weil ich die Schwierigkeiten nicht kannte, die den Zweifel hervorrufen; dann lernte ich die Schwierigkeiten kennen, und ich begann zu zweifeln«. Er wird irre an seinem Glauben und an seiner Seligkeit; sein Glaube erscheint ihm als todtes Wissen; er fühlt in seinem Herzen nicht jene heilige und unendlich erquickende Liebe, in der allein ihm das geistliche Leben besteht, »und so klagte ich manche Jahre vor Gott und Men-

1) Baxter's Life, I, 21: that I might be rather »theologus crucis« as Luther speakes, than »theologus gloriae«, and a Cross-bearer than a Cross-maker.

schen, Todesgedanken auf der einen, die Anklagen eines zweifelnden Gewissens auf der anderen Seite; aber beides hat mich gelehrt, die Welt zu verachten und meine Zeit auszukaufen«[1]. — Diese Jahre der Anfechtung, die zugleich die Lehrjahre des geistlichen Amtes für ihn waren, in vorübergehenden Stellungen zu Dudley und zu Bridgeworth, haben ihm aber noch eine andere Frucht gebracht: das feinste Gefühl auch für die leisesten und geheimsten Regungen des ethischen Lebens und unablässige Uebung in der Selbstbeobachtung. Seine Studien gelten von nun an nur dem Einen, was Noth thut: erst im reiferen Alter hat er hernach die Dogmatiker seiner Kirche gelesen. Da gab der Beginn der Revolution seinem Leben neue und weite Aufgaben.

Baxter hatte kein Bedenken getragen, bei seiner Ordination die 39 Artikel zu unterschreiben, wenn er auch nicht mit Allem, was die englische Liturgie enthielt, einverstanden war. Von den Nonconformisten schied ihn nicht sein Glaube, sondern seine Abneigung gegen ihren Separatismus. Er hatte die Streitschriften Cartwrights und seines heftigsten episcopalen Gegners, Whitgift, durchblättert, aber er predigte, wie er erzählt, täglich gegen die Nonconformisten. Doch warf er den Bischöfen ihre grausame Härte gegen die Puritaner vor: es sei nicht recht, die Kinder zu schlagen, damit sie aufhörten, zu schreien.

Von dem im November 1640 zusammengetretenen langen Parlamente war eine Commission zur Reform des englischen Clerus ernannt worden, und zahlreiche Petitionen aus allen Grafschaften gegen ihre Geistlichen wurden eingereicht. Zu den Pfarrern, die der Klage durch einen Vergleich mit der Gemeinde zuvorzukommen suchten, gehörte auch der Vicar von Kidderminster, eines in der Grafschaft Worcester gelege-

1) Baxter's Life, 1, 5 u. p. 21: »I must say to the Praise of my most wise Conductor, that time hath still seemed to me much more precious than gold or any earthly gain ... this I found through all my life to be an unvaluable mercy to me«.

nen Fleckens von etwa 4000 Einwohnern, der einem Committee von vierzehn angesehenen Männern der Gemeinde die Wahl eines Lecturer zugestand, dem er ein Viertel seines Einkommens, etwa 60 Pfund, geben wollte. Die Wahl des Committee fiel auf Baxter. Gerade die grosse Verwahrlosung der Gemeinde, in der doch ein kleiner Kern von Erweckten zusammenhielt, die »demüthig, fromm und guten Wandels« waren, war für Baxter das Motiv zur Annahme. Etwa im Frühjahre 1641 trat er sein Amt an. Aber in Worcestershire, wie in der Mehrzahl der westlichen Grafschaften hatte die Partei des Königes das Uebergewicht. Als im Mai des Jahres Strafford's Haupt gefallen, im Juni die Bill, welche die bischöfliche Kirche abschaffte, durch das Unterhaus gegangen war, begannen zuerst in diesen Grafschaften die offenen Feindseligkeiten. Als im Jahre 1642 in Kidderminster des Königes Aufruf an seine Getreuen auf dem Marktplatze verlesen wurde, ging Baxter zufällig vorüber; der Edelmann, der die Declaration vorlas, rief ihm nach: da geht ein Verräther. Es war der Ruf, der ihn aus Kidderminster vertrieb. Auf seinem Wege[1], und in der Hauptstadt der Grafschaft, in Worcester, umgiebt ihn, den durch seine Puritanertracht Kenntlichen, das Geschrei: Nieder mit den Rundköpfen[1]; manche von diesen sah er auf offener Strasse niederschlagen. Er begiebt sich in die Grafschaften, in denen das Parlament seine Truppen wirbt. Die grosse Unruhe der Zeit hat auch ihn ergriffen; und nun beginnen die bewegtesten Jahre seines Lebens; aber aus ihnen hat seine spätere Thätigkeit ihre Richtung

1) Baxter's Life, p. 40: If a stranger past in many places, that had short hair and a civil habit, the rabble presently cried: down with the round-heads, and some they knockt down in the open streets. In this fury of the rabble I was advised to withdraw a while from home; whereupon I went to Glocester: as I past but through a corner of the suburbs of Worcester, they, that know me not, cried; down with the round-heads, and I was glad to spur on and be gone. But when I came to Glocester, I found a civil, courteous and religious people, as different from Worcester, as if they had lived under another government.

empfangen. Baxter stand auf Seiten der Partei, welche im Parlamente und im Heere bis zum Jahre 1645 das Uebergewicht hatte; Pym und Hampden, die Führer der Presbyterianer, galten ihm als die »great and solid men«, während er mit dem stürmischen Radicalismus des jüngeren Vane und seiner Partei, der »imprudent reformers«, wie mit dem scharfen Spotte des populären Anhanges der Independenten über die bischöfliche Kirche keine Gemeinschaft haben wollte [1]; aber er hielt es für eine grosse Sünde für Männer, die im Stande sind, ihr Vaterland zu vertheidigen, neutral zu bleiben. Auf Seiten des Parlamentes aber standen alle Männer, denen es mit der Frömmigkeit und den Reformation Ernst war [2]. Baxter hat nie das Schwert ergriffen; nur als Prediger in freier Stellung förderte er die Sache der Presbyterianer. Während dreier Jahre predigte er in Coventry, das im Mittelpunkte der aufständischen Grafschaften lag, eine Zufluchtsstätte für die aus dem Westen vertriebenen Puritaner und ihre Geistlichen, der Garnison und den durchziehenden Parlamentstruppen [3], sonntäglich auch den Flüchtlingsgemeinden, die sich um ihn sammelten. In unmittelbarer Nähe von Coventry wurde die Schlacht bei Naseby geschlagen, welche das Uebergewicht der Independenten feststellte. Noch hatte Baxter von den Independenten nur durch das Gerücht gehört; zwei Tage nach der Schlacht, am 16. Juni 1645, ging er in Cromwell's Lager auf das Schlachtfeld, um dort zwei Freunde aufzusuchen. Da trat ihm jene Fülle spiritualistischer und radicaler Ideen aller Art entgegen, die Ziele verfolgten, welche die Presbyterianer auf das Aeusserste verabscheuten. Aber von

---

1) Vgl. Baxter's Life, I, 65. 26. 27. 39.

2) Baxter's Life, I, 33: All the Nonconformists were against the Prelates, so other of the most serious godly people were alienated from them on all these foresaid conjunct accounts.

3) Fox, der nach Coventry kam, kurz nachdem es Baxter verlassen hatte, sagt von der Stadt: »there were many tender people in that town« (Journal, I, p. 78).

dem enthusiastischen Eifer ihrer Frömmigkeit zugleich ergriffen und abgestossen, gab er ihre Irrthümer nur der Lauigkeit seiner eigenen Partei Schuld. Er selbst wollte sich dieser Schuld nicht auch theilhaftig machen, und entschloss sich noch am selben Tage, in den Dienst des Independentenheeres zu treten, um den Secten entgegenzuwirken. Bis zur Beendigung des ersten Bürgerkrieges (1647) hat er dann als Caplan des Regimentes, welches unter Colonel Whalley stand — einem Vetter von Cromwell, der später auch mit unter den Richtern des Königes gesessen hat — die Züge der Armee begleitet, er war lange Zeit der einzige Nichtindependent in derselben, predigend und disputirend, von Cromwell zuerst kühl empfangen, später ungestört, aber auch ungeehrt, zu keiner Berathung und zu keinem Gespräche hinzugezogen. Baxter blieb bei der Armee, auch nach der Beendigung des Krieges, aus demselben Interesse, welches ihn zu ihr geführt hatte. Doch auch er erblickte, wie Cromwell, in den Siegen des Heeres Gottes Hand. Da trat plötzlich in seinem Leben ein Wendepunkt ein, der ihn vor dem Antheile an jenem blutigen Tage bewahrte, welchen zwei Jahre hernach das Heer heraufführte. Während er im März 1647 zu Worcester lag, wurde er von seiner alten Krankheit wieder befallen; er musste das Heer verlassen; drei Wochen lag er in einsamer Kammer eines Dörfchens in Leicestershire. Das Gerücht von seiner schweren Erkrankung drang auch in seine Heimath; ein Baronet, Sir Thomas Rouse [1], liess ihn, obwohl er ihn persönlich nicht kannte, aufsuchen, und auf dessen stillem Gute, Rous-Lench in Worcestershire, hat dann Baxter während eines Vierteljahres Aufnahme und die sorgsame Pflege des frommen Ehepaares gefunden. In den vier Monaten dieser Zurückgezogenheit und der Einsamkeit jener Kammer hat Baxter seine »ewige Ruhe der Heiligen« gedacht und

2) Ob ein Verwandter des Sprechers des kurzen Parlamentes?

geschrieben [1], zunächst zu seiner eigenen Ermunterung und als Vorbereitung auf sein Ende. »Als ich fern von der Heimath in meinem Quartiere lag, in der äussersten Ermattung und Niemand zur Seite hatte, auch kein anderes Buch als meine Bibel, und in beständiger Erwartung des Todes lebte, da wandte ich meine Gedanken zu meiner ewigen Ruhe. Und da mein Gedächtniss durch meine grosse Körperschwäche gelitten hatte, so nahm ich meine Feder und begann meine Leichenrede niederzuschreiben, um meinen Gedanken an den Himmel nachzuhelfen und mir den Rest meines Lebens und meinen Tod zu versüssen«. Es redet in diesen Betrachtungen, Gebeten und Selbstgesprächen ein heiliger, oft erschütternder Ernst. Eine solche Lebenswärme, der Geist einer solchen Ruhe, eines so stillen Friedens geht durch diese Schrift, wie, um eines ihrer Worte auf sie selbst anzuwenden, er nur dem zufliesst, der einen steten Zugang zu Gott hat. In die grossen Hoffnungen und Kämpfe des Jahrhunderts führen uns die Schlussgedanken ein: »Welche seltenen und gewaltigen Werke haben wir in England in vier oder fünf Jahren gesehen! Welche Veränderung, welche Vernichtung der Feinde! Welche unverkennbare Zeichen eines allmächtigen Armes! Welche Wunder sind auf die unerwartetste Weise geschehen! Welches Verkehren von Thränen und Furcht in Heil und

---

1) Wenigstens dem Hauptbestandtheile nach. Das englische Werk: »The Saints' everlasting Rest, or a treatise of the blessed State of the Saints in their enjoyment of God in Glory besteht aus vier Theilen, von denen der erste und letzte damals verfasst worden sind; der zweite und dritte Theil ist von Baxter ein Jahr später (1648) in Kidderminster zur Ergänzung und Erklärung jener ursprünglichen Bestandtheile hinzugefügt worden, und zwar zum Theil aus Wochenpredigten, die Baxter in Kidderminster über das Leben im Jenseits hielt. Das Ganze erschien zuerst 1649. Unseren deutschen Ausgaben liegt ein Auszug zu Grunde, den in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Nachfolger Baxter's im Predigtamte zu Kidderminster, Fawcett, verfasst hat; dieser Auszug enthält aber nur die erbaulichen Grundgedanken, alles Persönliche und auf die Zeit Bezügliche ersieht man nur aus dem ursprünglichen Werke.

Freude! So viel ernste Gebete sind erhört worden, dass es schien, Gott könne uns nichts mehr von dem versagen, um was wir baten [1]. Dass ich doch schauen könnte, wie alles Volk dem Evangelium gehorcht und sich sehnt nach Reformation und der Herrschaft Christi: o welch ein gesegnetes Land wäre England [2]. Aber so lange Gottes Gemeinde noch auf Erden weilt, vermag sie die Ruhe nicht zu erlangen. Jene Pilgerväter, sagt Baxter, die jenseits des Weltmeeres Frieden suchten, gestehen, dass sie den Frieden nicht gefunden haben, und auch in England, trotzdem der Krieg beendet sei, beginne erst recht die Feindseligkeit [3]. Es waren ja die Jahre, in denen das Heer gedachte, das Reich der Heiligen sichtbar zu begründen. Baxter aber, der in einsamer Krankheit hinter sich gelassen hatte, was von den stürmischen Gedanken der Armee auch auf ihn übergegangen war, lenkt die Herzen, welche auf Erden die Ruhe der Heiligen suchen, zu jener ewigen Ruhe hin. So ist es gemeint, wenn er über das Buch das Wort gesetzt hat: Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. »Ach, wir Alle«, ruft er aus, »wir Alle denken doch viel zu wenig an die Ewigkeit; wir sehen so nebenbei ein wenig darauf hin, aber wir machen nicht aus der Vorbereitung darauf das grosse Geschäft unseres Lebens«. Doch Gott hat für uns ein grosses Mittel der Erziehung, die Trübsal. »Diese hat eine mächtige Sprache, die mit hinnehmender Gewalt redet, wo der Prediger nicht mehr vernommen wird. Wenn wir durch sie lernen, nach dem Himmel zu trachten, so wird unsere Gesinnung köstlich. Aber unsere Seele müssen wir rein bewahren. Wie die Priester den König Usia aus dem Tempel stiessen, da er räuchern wollte, weil sie den Aussatz an seiner Stirn hervorbrechen sahen, so stosse auch du aus deinem Herzenstempel alle Gedanken, welche das Siegel des

1) The Saints' everlasting Rest, IV, 228.
2) Ebendaselbst, IV, 234.
3) Ebendaselbst, IV, 283.

göttlichen Verbotes an ihrer Stirn tragen, denn mit heiligen Dingen lässt sich nicht spielen«. »Die höchste Seligkeit wird uns erst im Himmel zu Theil; hienieden bereiten wir uns nur für sie vor; bald mit uns, bald mit Gott reden, das ist die höchste Stufe, die wir hier in diesem Werke erreichen können«. Wie die Lerche so lieblich singt, wenn sie aufsteigt, aber plötzlich schweigt, wenn sie herabfällt auf die Erde, so ist die Fassung der Seele die edelste und göttlichste, wenn sie in heiliger Betrachtung Gott anschaut. Ach, unser Aufschwung dauert meist nicht lange: wir sinken wieder herab, und unser Lied verstummt«. Darum soll die Seele täglich einen Gang hinaufthun in die Stadt, die droben ist und die ihr bekannter sein soll als die irdische Heimath. »Tritt in die Thore der heiligen Stadt, gehe durch die Strassen des neuen Jerusalem, steige auf den Berg Zion und siehe dich um, stelle dich neben Johannes, da er die Stadt überschaut, zähle ihre Thränen, betrachte ihre Wälle, bewundere ihre Paläste, damit du deiner Seele davon erzählen kannst«. — So ist die »ewige Ruhe der Heiligen« hervorgegangen aus dem Reformationssturme der Epoche, deren Gedanken auch ihre Grundgedanken sind, aber gereinigt von der schwärmerischen Hoffnung auf ihre irdische Verwirklichung. Und eben deshalb kommt dem Buche eine typische Bedeutung für die Zeit zu; denn dieselbe innere Entwicklung, die damals Baxter durchlebt hat, ging seit der Sprengung des kurzen Parlamentes in Vielen von denen vor sich, die bis dahin von den Erwartungen der Parusie und des Chiliasmus vorwärts getrieben worden waren.

In seiner ewigen Ruhe der Heiligen hat Baxter aber neben den hochgerichteten Gedanken der Ewigkeit noch einen anderen Erwerb aus den vorangegangenen Kämpfen niedergelegt: eine Theologie des inneren Friedens und der kirchlichen Einigung, als deren Wahlspruch er den bekannten kirchlichen Friedensspruch eines Mannes aus dem engeren Kreise Johann Arnd's, des Rupertus Meldenius, hin-

stellt, von Baxter in dieser Form angeführt: »In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas«; die praktische Durchführung dieser Theologie ist es, die ihm in der Kirche der Cromwell'schen Zeit einen so ausgezeichneten Platz anweist und ihn als den geistigen Führer jener Mittelpartei erscheinen lässt, auf die oben hingewiesen wurde.

Es war eine hochgesegnete kirchliche Thätigkeit, die dem Ideale seines »reformirten Geistlichen« nahe gekommen ist, welche Baxter in den Jahren 1648—1660 in Kidderminster geübt hat. Seine alte Gemeinde hatte ihn nach seiner Genesung zurückgerufen, und auf ihr Bitten übernahm er, zwar nicht, wie man es gern gesehen hätte, das gesammte Pfarramt, an Stelle des jetzt vom Parlamente abgesetzten Vicars, aber doch sein ehemaliges Amt als Lecturer wieder; diese äusserlich unscheinbare Stellung aber hat er nie mit einer glänzenderen vertauschen wollen, so oft sich ihm auch Gelegenheit dazu bot[1]. Nur noch einmal ist der Kriegslärm in seine Nähe gekommen. Zu der Schlacht bei Worcester zogen Karl's des Zweiten Truppen dicht bei Kidderminster vorbei, nur durch eines Feldweges Länge von den Thoren der Stadt getrennt; Baxter erhielt aus Karl's Umgebung die Aufforderung, das Heer als Prediger zu begleiten: lehnte es aber ab. Am Tage darauf floh der Rest von Karl's in der Schlacht vernichtetem Heere durch die Strassen von Kidderminster; vor Baxter's Hause hatten sich Cromwell'sche Cuirassire aufgestellt, und bis Mitternacht schlugen die Kugeln der fliehenden Feinde in Thüre und Fenster seines Hauses. — Darnach

---

1) Seiner Gemeinde hat er auch seine ewige Ruhe der Heiligen gewidmet; er sagt in der Widmung: your free invitation of my return, your obedience to my doctrine, the strong affection, which I have yet towards you above all people, and the general hearty return of love, which I find from you, do all persuade me, that I was sent into this world especially for the service of your souls; und in der Vorrede: therefore have I often resisted the requests of my reverend brethren and some superiors, who might else have commanded much more at my hands. Vgl. Baxter's Life, I, 79.

hat Baxter bis zur Restauration in tiefem Frieden gelebt. Er hielt sich fern von jeder activen Betheiligung an den politischen Dingen. Erkannte er auch in Cromwell's Person aufrichtige und ächte, erst mit den wachsenden Erfolgen durch Ehrgeiz getrübte Frömmigkeit an [1], so war doch die Stellung zu seiner Regierung zurückhaltend. »Was mich betrifft«, sagt er, »so stand mir meine Pflicht klar vor Augen: des Usurpators Sünde für verwerflich zu erklären, was er auch Gutes thun möchte, und alle meine Verbindlichkeiten gegen den rechtmässigen Regenten zu erfüllen, indem ich den Ausgang Gott anheim stellte, dennoch aber das Gute anzuerkennen, was der Usurpator that, und alles Erlaubte, was in meinen Kräften stand, zu thun, um ihn zu bewegen, noch mehr Gutes zu thun«. Was ihm aber als das beste Gut des Cromwell'schen Staates erschien, geht aus den Worten hervor, die, sechs Jahre nach Cromwell's Tode geschrieben, zeigen, wie frei Baxter von der Engherzigkeit des Presbyterianismus war, dessen politische Stellung sonst mit der seinigen Aehnlichkeit hatte; es war eine unumwundene Anerkennung und Zustimmung zu der von Cromwell gewährten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Unter dem Usurpator habe er eine Freiheit genossen, wie er sie unter einem Könige, dem er Gehorsam geschworen und gehalten, nicht wieder habe erlangen können. Folgten doch nur zu schnell jene Zeiten, in denen die Verheissung der Glaubensfreiheit nur der Vorwand für ganz andere Bestrebungen war. »Und das muss ich um der Nachwelt wil-

1) Baxter's Life, I, 98: I think, that he meant honestly in the main and was pious and conscionable in the main course of his life, till prosperity and success corrupted him ... Cromwell's general religious Zeal giveth way to the power of that ambition, which still increaseth as his success do increase; both piety and ambition concurred in his countenancing of all that he thought godly of what Sect soever: piety pleadeth for them as Godly and charity as men: and ambition secretly telleth him, what use he might make of them. He meaneth well in all this at the beginning and thinketh he doth all for the safety of the Godly and the public Good, but not without an eye to himself.

len hinzufügen, dass, so viel ich auch sonst gegen Zügellosigkeit in der Religion, und für die Macht der Obrigkeit über dieselbe gesprochen und geschrieben habe, und obwohl ich das Land für das glücklichste halte, dessen Beherrscher ihre Gewalt ebenso für Christum wie für die öffentliche Ordnung geltend machen, ich doch meine, dass im Vergleiche mit der übrigen Welt das Land glücklich ist, wo die Leute nichts, als die nackte Freiheit haben, so fromm zu sein wie sie wollen; und wenn nur Maass und Festigkeit mit der Freiheit verbunden ist, und die entstehenden Secten genöthigt werden, Frieden zu halten, und das Wesen des Christenthumes nicht anzugreifen, so fürchte ich von einer solchen Toleranz kein Unglück für die Religion«. Unter dem Schutze einer solchen Toleranz hat Baxter in Kidderminster gewirkt, wie Oberlin im Rheinthale. Die Rotten, die vordem seine Wirksamkeit gehemmt hatten, hatte der Krieg in die Reihen der Cavaliere getrieben, und dort aufgerieben; seine Gemeinde bestand jetzt zumeist aus ehrsamen Freeholders und Handwerkern, vornehmlich Webern, nicht reich, aber auch nicht arm. Auf Baxter's unermüdliche Arbeit der Predigt[1], der Ausgestaltung des kirchlichen Gemeindelebens durch eifrige, von der Gemeinde willig unterstützte Kirchenzucht, durch Jugendunterricht u. A., auf das Alles soll hier nur kurz hingewiesen werden[2]. Sonntag und Donnerstag Vormittag waren zur Predigt bestimmt, Donnerstag Abends stand das Pfarrhaus allen Gemeindegliedern, die sich zur Wiederholung der Predigt und zu christlichem Gespräche einfanden, offen; an einem anderen Abende der Woche versammelten sich die jungen Leute der Stadt; Montag und Dienstag Nachmittag wurden mit je vierzehn Familien Privatkatechisationen ange-

1) Daher durfte er freudig berichten: »die Kirche war immer so voll, dass seit meiner Herkunft wir gern fünf Chöre gebaut hätten, und doch war das Gebäude eines der geräumigsten, das ich je gesehen«.

2) Die betreffenden Mittheilungen Baxter's (Life, I. 80—96) finden sich im Auszuge übersetzt in O. v. Gerlach's Leben Richard Baxter's. Berlin 1834. S. 35—49.

stellt, mit jeder Familie je eine Stunde, andere Nachmittage waren freien Hausbesuchen gewidmet. Kidderminster entsprach in den letzten Jahren von Baxter's Thätigkeit dem Ideale puritanischen Kirchenwesens. »Als ich hinkam«, erzählt Baxter, »gab es in jeder Strasse höchstens Eine Familie, die Gott gemeinschaftlich anrief, und als ich wegging, gab es mehrere Strassen, wo auch nicht Eine Familie ohne häuslichen Gottesdienst war«. Von allen dogmatischen Controversen hielt man sich geflissentlich fern, und kirchliche Verschiedenheiten wurden durch gegenseitige Duldung ausgeglichen. Rings herum wuchsen und wucherten Spiritualismus und Anabaptismus; in Kidderminster war von dem Allen nichts zu spüren, nur herzliche und friedsame Uebereinstimmung. Auch das äussere Wohl der Gemeinde trug Baxter auf seinem Herzen; besonders befähigte Knaben liess er auf seine Kosten erziehen und für das geistliche Amt ausbilden: eine Zeitlang hat er selbst die Stelle des Arztes vertreten.

In diesen Jahren entfaltete Baxter eine ungemein reiche schriftstellerische Thätigkeit, die ihm als sein eigentlicher Beruf erschien: sein »Zuruf an Unbekehrte«, sein »Jetzt oder nie«, mehr als zwanzig meist sehr umfangreiche Schriften sind in Kidderminster entstanden und von ihm an seine Pfarrkinder vertheilt worden. Sie fanden schon damals Eingang in viele Tausende von Familien Englands, und wurden theilweise auch in das Französische und Holländische, selbst in aussereuropäische Sprachen übersetzt. Ihr Inhalt ist zum grossen Theile asketischer Natur: ihr dogmatischer Standpunkt in Bezug auf die reformirten Centraldogmen ist der des Amiraldismus, den Baxter für den rechten Mittelweg hielt, welcher der Wahrheit am nächsten komme [1]. Noch einfluss- und folgenreicher aber, als auf dem dogmatischen Gebiete, wurde

1) In der Vorrede zu The Saints' everlasting Rest: The middle way, which Camero, Ludov. Crocius, Amiraldus, Davenant ... go, I think is nearest the thruth of any that I know, who have wrote on those points of redemption and universal grace.

seine vermittelnde Thätigkeit auf dem der kirchlichen Verfassungsfragen, wo seine Bestrebungen die Tendenzen der mittleren Richtung des Puritanismus repräsentirten und verbreiteten.

Baxter's Absicht ging darauf hin, das mit der Geschichte und allen Einrichtungen Englands so eng verflochtene Episcopalsystem so zu modificiren, dass auch die Grundgedanken der beiden anderen Hauptrichtungen der Presbyterianer und der Independenten: strenge Ordnung und Repräsentation der Gemeinde und Recht der subjectiven Frömmigkeit, ihre berechtigte Stelle fänden, aber ohne ihre Einseitigkeiten: ohne die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem in dem Staatskirchenthume und der Kirchenzucht der ersteren und ohne das atomistische Majoritätsprincip und den donatistischen Rigorismus der letzteren. Als Mittel dazu und zur Versöhnung der streitenden Parteien erschien ihm die Wiederherstellung des altkirchlichen Episcopates der ersten drei Jahrhunderte, in seiner Beschränkung auf Eine und auf kleine Gemeinden[1]. Gemeinden von nicht grösserer Ausdehnung, als sie ohne Beeinträchtigung der Kirchenzucht Statt haben konnte; an der Spitze einer jeden Gemeinde ein Bischof, umgeben von jährlich neu gewählten Repräsentanten aus den Laien, als Kirchenvorstehern und Pflegern der Gemeinde, nicht in der selbstständigen und dem Predigtamte coordinirten Stellung der presbyterianischen Laienältesten, aber doch mit der Aufgabe, die Rechte und Freiheiten der Gemeinde zu wahren[2]: das wären die Grundzüge der Baxter'schen Kirchenverfassung.

---

1) Vgl. Baxter's Life, I, 142 figd. u. p. 146: I found, that most (that ever I could meet with) were against the Jus divinum of Lay-Elders, and for the moderate Primitive Episcopacy, and for a narrow congregational or Parochial extent of ordinary churches, and for an accommodation of all parties, in order to concord, as well as myself.

2) Baxter's Life, I, 150: who pretended to no office as Lay-Elders, but only met as the Trustees of the whole church to be present and secure their liberties. In Kidderminster war die Zahl dieser Aeltesten zwanzig, die bewährtesten Bürger der Parochie.

Erzbischof Usher hatte eine ähnliche Reform des anglicanischen Bisthums Karl dem Ersten während dessen erster Gefangenschaft vorgeschlagen, als es schon zu spät war; in einem Gespräche mit Baxter erklärte sich der Erzbischof von neuem mit diesen Ideen einverstanden[1]. Die also organisirten, in ihren inneren Angelegenheiten durchaus selbstständigen Gemeinden sollten zu einer grossen landeskirchlichen Gemeinschaft sich verbinden, die durch Diöcesan- und Nationalsynoden der Geistlichkeit repräsentirt sein sollte.

Diese Gemeinschaft aber sollte nicht auf eine kirchliche oder dogmatische Formel, sondern auf den lebendigen Geist Christi, den Geist der Liebe und der Heiligung, der in ihr waltet, gegründet werden[2], und der Inhalt ihres gemeinsamen Bekenntnisses sollten nur die Fundamentalwahrheiten des Christenthumes sein, ihr Ausdruck das apostolische Symbolum und das Taufgelübde. Der Gedanke, der Baxter und die Männer seiner Richtung beseelte, war somit im wesentlichen kein anderer als der, das Werk der Reformation zu vollenden durch die Vereinigung der verschiedenen kirchlichen Parteien auf der Grundlage des gemeinsam Christlichen. Es war eine grosse, und einen bedeutungsvollen Fortschritt in der inneren Entwicklung des Protestantismus bezeichnende Aufgabe, welche sich der Puritanismus dieser mittleren Richtung stellte: die Aufgabe, sich des wesentlichen Inhaltes des Christenthumes bewusst zu werden, und auf solcher Grundlage eine Union der getrennten Kirchen anzubahnen. So mächtig war dieser Gedanke, dass auch das erste Parlament des Cromwell'schen Protectorates einen Schritt zu seiner Verwirklichung that; es ernannte ein Committee, welches durch die Bestimmung der Fundamentaldogmen des Christenthumes eine Basis für kirchliche Duldung

1) Vgl. Baxter's Life, I, 206. Die oberste Leitung innerhalb der Gemeinde sollte allerdings dem Pfarramte verbleiben: »that every pastor be the governor as well as the teacher of his flock«.

2) Vgl. Baxter's Life, I, 112. 119-132.

und Vereinigung gewinnen sollte; zu diesem Committee gehörte auch Baxter. Aber auch von Baxter allein ging ein selbstständiger Versuch zur Lösung jener Aufgabe aus. Es war eine historische That, als er die ersten umliegenden Grafschaften für die Union gewann. Die Gemeinden von Hampshire, Essex, Wilt, Sommerset erklärten ihre Zustimmung zu dem Werke der Union, das Baxter 1653 begann. Von Kidderminster ging, um in seinen Worten zu bleiben, »ein grosses Verlangen nach Einigung aus und ergriff alle Frommen im Lande; es schien, als ob unsere Risse geheilt werden sollten«. Auch den Protector suchte Baxter für sein Unternehmen zu gewinnen; das eine Mal, wo er vor ihm predigte, war sein Text das Wort des Apostels aus dem Corintherbriefe: »Ich ermahne euch, lieben Brüder, dass ihr allzumal einerlei Rede führt, und lasset nicht Spaltungen unter Euch sein«. Wir begreifen, wie Baxter in der Erinnerung an diese Zeit mit ihren hoffnungsreichen Bestrebungen, für den Glaubensgehalt der Reformation auch die entsprechende Form kirchlicher Gemeinschaft zu finden, und mit ihrer reichen, viel gesegneten Thätigkeit, hernach einen »Denkstein aufrichten konnte, zum Preise meines lieben Herrn, der mich so viele Jahre in einem so seligen Werke mit solchem erquickenden Erfolge hat arbeiten lassen«.

4. Die Katastrophe des Jahres 1653 führte allmählich einen bedeutenden Theil der enthusiastischen Partei der stillen, versöhnenden und friedfertigen Richtung zu, die durch Baxter's Geist geleitet wurde. Doch nicht alle Männer jener Partei waren zu einer solchen Resignation bereit oder fähig; sie konnten es Cromwell nicht vergessen, dass sie es gewesen, die seine grossen Siege hatten erfechten helfen. Als Cromwell mit ihnen brach, und die Armee von ihnen, als entschlossenen Republikanern, zu reinigen suchte, bemächtigte sich vornehmlich der engeren Partei der Baptisten eine immer heftigere Erregung. »Wir erfüllen,« sagen sie ihm warnend, »deine Städte und Schlösser, deine Provinzen und deine Ge-

zelte, deine Armeen zu Lande und zur See«[1]. So lange er noch gegen Schottland und Irland kämpfte, wie viel Liebe hätte er ihnen da nicht bezeugt! Seien jetzt die Baptisten schlechter als 1650 und in den folgenden Jahren? wären nicht hundert der alten Baptisten, wie sie 1648 bis 50 unter seinem Commando zogen, besser als zwei hundert seiner neuen Truppen, wenn er einmal in einer Lage wäre, wie bei Dunbar? Zeige es sich nicht, dass er ein furchtbarer Apostat und ein verzagter Heuchler sei? Aber diese strafenden Worte, die aus ihrer Mitte an Cromwell ergingen[2], drücken die Gesinnung aller derer aus, die jener Richtung, welche in dem kurzen Parlamente die Majorität besessen hatte, treu blieben und sie jetzt zu wildem Fanatismus steigerten. Dem grossen Abtrünnigen gegenüber, der sich verrätherischer Weise die Gewalt über sie angemasst habe, der zu ihnen in seinem Uebermuthe spreche, ihr seid Factionsmenschen, wenn Eure Bürde schwer ist, ich will sie schwerer machen[3], musste nun aber diese Partei andere Mittel in Bewegung setzen, denn zuvor. Galt es, seine Herrschaft, das Hinderniss der Herrschaft Christi, aus dem Wege zu räumen, so waren die Waffen der Revolution, nicht nur die des Geistes, geboten. Trugen sie doch keine Scheu, selbst Karl dem Zweiten ein Bündniss gegen Cromwell anzubieten, und sie glaubten, er werde das Versprechen der Religionsfreiheit, das er ihnen gab, halten[4]. Alles, was

---

1) Ranke, E. G., 3, 570.

2) Aus dem Warnungsrufe an Cromwell, »A short discovery etc.«, bei Neal, II, 375, gesendet von einem Baptisten, »who wishes your happiness so long, as you do will«.

3) Ranke, E. G. 3, 571.

4) Vgl. Ranke, E. G. 3, 571: »Bei wem, sagen sie, sollen wir Hülfe suchen? Sollen wir uns an das Parlament wenden? Aber das ist ein zerbrochenes Rohr, das im Winde schwankt. An die Armee, die Fleisch von unserem Fleische, und Bein von unserem Beine ist? Aber an ihr finden wir einen Stab von Eisen, um uns zu schlagen, nicht um uns darauf zu stützen. So fliehen wir wie gescheuchte Feldhühner von Höhe zu Höhe, von Berg zu Berg«.

gleiche Zwecke verfolgte, schloss sich jetzt zur organisirten Faction zusammen. Dem einen Hauptzwecke gegenüber treten die mannichfachen inneren Unterschiede zurück; die Mannichfaltigkeit der Namen, die in der ersten Periode die Grádunterschiede des Enthusiasmus bezeichnete, geht für diese höchste Steigerung desselben in die Eine Bezeichnung der Quintomonarchisten[1], wie Freunde und Gegner sie nennen, über; sie selbst reden von sich auch wohl als von den Heiligen der höchsten Höhe, die vor dem Herrn werth geachtet sind. »Ye precious Ones and Saints of the most High«, redet sie einer ihrer Führer an.

Auf die Einheit mit jener grossen Partei der vergangenen Jahre weist die Thatsache hin, dass Harrison, Overton und andere Führer des Heeres von gleicher Richtung zu ihren Häuptern zählten; selbst Fleetwood, Cromwell's Schwiegersohn, stand ihnen nahe. Für jenen Zusammenhang spricht ausserdem ihre weite Verbreitung in den Grafschaften; besonders zahlreich waren sie in Norfolk. Ihr Mittelpunkt war London[2]. Hier begegnen uns unter ihnen feurige Baptisten wie Feake und Goodgroom wieder; das Wort aber in ihren geistlichen Versammlungen führte ein Mann, der nicht unbeachtet bleiben darf, damals hochbetagt, aber getrieben von dem stürmischen Geiste seiner Jugendzeit, John Canne. Wir finden ihn zuerst als Nachfolger von Ainsworth an der Spitze der independentischen Flüchtlingsgemeinde zu Amsterdam. Von da aus liess er schon in den Jahren, wo die Puritaner in England ihren Blick nur auf die Freistatt jenseits des Weltmeeres richteten, seine leidenschaftliche Predigt von der

---

1) Fifth-Monarchy men; ein Name, übrigens schon im 16. Jahrhunderte für den Chiliasmus gebräuchlich, der nach den vier Weltreichen der Danielischen Prophezeihung, dem assyrischen, persischen, griechischen, römischen, das Reich Christi erwartete.

2) Thurloe, State-Papers, V, 545. 698. Vgl. p. 197, wo von der Organisation ihrer geheimen Gesellschaften und Comité's in London die Rede ist.

Nothwendigkeit der Revolution ergehen. Wie könnten sie glauben, die volle Herrlichkeit des Reiches, um das sie täglich bitten, zu schauen, wenn sie nicht mit Gewalt hineindringen wollten? »werdet ihr den geistigen Tempel des Herrn nicht mit dem Arme des Fleisches gründen, so werdet ihr ihn nie erblicken«[1]. Er lebte in der Schrift[2], vor allem in der Apocalypse. Als die ersten Bewegungen unter den Schotten ausbrachen, richtete er an sie seine schwärmerischen Aufforderungen; in diesen Unruhen sah er die erste Wunde des Thieres der Offenbarung[3]. Mit dem Beginne des Krieges war er selbst nach England zurückgekehrt; eine Zeit lang sass er im Kerker zu Hull; seit 1653 erhob er, voll des Zornes der Heiligen, seine Stimme gegen Cromwell. Aus diesen Schriften voll leidenschaftlicher Gluth kann man die Gedanken der Männer der fünften Monarchie erkennen[4]; andere ihrer Proclamationen[5] reden fast noch fanatischer. Vor allem gegen

---

1) A necessity of Separation from the church of England, proved by the Nonconformists' Principles. By J. C. 1634. »They pray »let thy kingdom come«; but how do they think, that ever they shall behold the beauty and glory thereof, seing they resolve not to set their hands unto the raising of it up; if the arm of flesh will not build a spiritual temple for the Lord, he is likely, to have none at all«. Auch aus den vorgesetzten Sprüchen, Prov. 31, 8. 9, Joh. 13, 17, geht der Geist der Schrift hervor.

2) Auf seinen Bibelcommentar (zuerst erschienen 1647 zu Amsterdam) hat er eine 37jährige Arbeit verwendet; der Grundgedanke seiner Exegese ist, dass die Schrift ihr eigener Ausleger sei; seinen Ruhm sucht er darin, »an exact and full Scripture interpreter« zu sein.

3) Die Presbyterianer waren entsetzt über den Geist der Schriften, die von Canne herübergesandt waren: »The Guide to Sion«, und »The Beast is wounded«. Baillie war wenigstens geneigt, Canne auch für den Verfasser des letzteren zu halten; Letters and Journals, I, p. 113; 12. Febr. 1639.

4) A voice from the temple to the Higher Powers: wherein is showed, that it is the work and duty of Saints, to search the Prophecies of H. Scr., which concern the Latter Times. London 1653. A second voice. London 1653. The time of the End. London 1657. The time of finding. London 1658.

5) A standard set up, whereunto the true seed and saints of the most high may be gathered together, for the lamb, against the beast

Cromwell. Einen grösseren Heuchler und Atheisten habe es nie gegeben, wenn man seine früheren mit seinen jetzigen Handlungen vergleiche. »Wie stürzest du dich selber ins Verderben, du mächtiger Mann!« rufen sie ihm, »wehe Euch, ihr Soldaten, die ihr unter der Fahne des Thieres fechtet«, seiner Armee zu. Zion's Kinder schreien Tag und Nacht gegen ihn; aber sie haben in den letzten Jahren gelernt, wie man beten muss, und werden nicht schweigen, bis sie ihn zu Tode gebetet haben[1]! Man erschrickt, in welche tiefe Verblendung der Geist des Gebetes hier gerathen ist. Die anderen Gedanken geben nur die Ideale des kurzen Parlamentes wieder, an denen sie unerschütterlich festhalten. Er habe oft gedacht, sagt Canne[2], wie gnadenreich es gewesen ist, dass der Herr ihnen in den Tagen des kurzen Parlamentes die Dinge nicht gewährte, die sie damals ersehnten; »wir waren noch nicht reif für sie«. Das Gericht Gottes war noch nicht vollendet; sie selbst betrachten sich jetzt als die göttlichen Werkzeuge zur Ausführung der letzten Rache über die beiden grossen Verfolgungsmächte der Welt, Königthum und Antichristenthum. Alle irdischen Gewalten, die diesen Mächten dienen, müssen zermalmt und in Stücke gebrochen werden, wie die Füsse von Thon und Eisen jenes Bildes von Nebucadnezar bei Daniel, damit die Reiche dieser Welt des Herrn und seines Christ werden. Sind sie sich auch bewusst, nicht von jenen wilden

---

and the false prophet; or the principles of the Remnant, who have waited for the blessed appearance and hope. 1657. Bei Godwin, IV, 375.

1) The time of finding, chap. IV. Sie drohen ihm das Ende Karl's des Ersten: »if Charles Stuart justly suffered — and his family too — for exercising an arbitrary and unlimited power, they know no reason, why any man, if he govern worse, than the king did, should be suffered«. (chap. VII.) Eben desshalb hatten sie auch kein Bedenken, zum Sturze Cromwell's mit Levellern, selbst mit episcopalen Royalisten ein Bündniss einzugehen. Ueber diese Freundschaft, die nicht besser sei als die zwischen Herodes und Pilatus, klagt Cromwell in seiner Rede vom 17. September 1656.

2) The time of finding, chap. I.

anarchischen Gelüsten getrieben zu werden, die man ihnen vorwarf[1], so zeigt doch der von ihnen fortgeführte Kampf gegen die geretteten socialen und kirchlichen Ordnungen[2] eine viel brennendere, revolutionäre Leidenschaftlichkeit[3], einen viel finstereren Ernst, als je vor oder in den Tagen des kurzen Parlamentes. Auch die Erwartung der Parusie wurde immer vermessener. Sie rechneten die zwei und vierzig Monate des Thieres vom 16. December 1653 an[4]. Das Jahr 1657 sollte die Erfüllung bringen. Aber ihr Aufstand, der gerade für die Tage bestimmt war, in denen es sich um Cromwell's Erhebung auf den Thron der englischen Könige handelte, wurde vereitelt; mehr als dreihundert ihrer Anhänger verhaftet, die Fahne ihnen genommen, auf der ein schlafender Löwe, der Löwe aus dem Stamme Juda, abgebildet war, unter dem man die Worte las: »who shall rouse him up«[5]? Im April des folgenden Jahres wurde Canne von der Kanzel, auf der er eben über des Herrn Gebot zu Mose, »scheidet euch von dieser Gemeinde, dass ich sie plötzlich vertilge« (IV Mos. 16, 20-24), reden wollte, gefangen hinweggeführt; mit ihm auch andere

---

1) The time of finding, chap. VII, erwähnt die Anklagen der Gegner: »They will tell you, they are monsters, monstrous monsters; men, that will have no government, no magistracy, no government, men, that will have all things common«.

2) The time of finding, chap. V: »They are redeemed from the earth, that is, from the carnal churchministry, worship and government; they will not communicate in any of their devised service, forms, customs, administrations, nor contribute anything to their maintenance.

3) Vor allem gegen das geistliche Amt; die Zeit werde nicht mehr fern sein, wo auf jeden Diener der fleischlichen Kirchen auch die Kinder mit Fingern weisen werden: »Lo, there walks one, a professor, or churchmember, who for a salary, an office ... prostituted his honesty, faith, conscience, country to the lust and will of men«. The time of finding, chap. VI.

4) Apoc. 13, 5. The time of End und The time of finding sind voll von apocalyptischen Begründungen und Berechnungen.

5) Mémoires de Ludlow in Guizot's collection, VII, 386.

der Heiligen[1]. Darnach hielt sich ihr Glaube an das Jahr 1660 oder 61, wo sie zur Hochzeit des Lammes gerufen werden würden[2]. In einem anderen Sinne, als sie es dachten, sollte es geschehen, als sie zum Schaffot geführt wurden.

Aber es war nicht möglich, dass der Geist, wenn auch hochgespannter, doch wahrhafter Frömmigkeit, der die vorhergehenden Decennien beherrscht hatte, in den Extremen einer solchen wilden Opposition enden und fruchtlos sich verzehren sollte. Hatten die geistigen Kämpfe der Durchbildung und Herrschaft der Grundgedanken der Reformation in den Herzen des englischen Volkes gegolten, so konnte eine bleibende Frucht reformatorischer Gestaltungen nicht ausbleiben: sie zeigte sich, als das Quäkerthum die Heiligen in sich aufnahm, und ihre kirchlichen Ideale erfüllte.

---

1) A narrative, wherein as faithfully set forth the sufferings of John Canne, Wentworth Day, John Clark, John Belcher, John Ricard, ... called Fifth Monarchy men. 1658. Unter den Quäkern finden wir später viele dieser Namen wieder. — Vor dem Friedensgerichte wollten diese Männer beweisen, Cromwell sei »a juggler by his own confession«.

2) In: »A voice from the temple«. »In brief, my opinion is this: as the antichristian state shall be destroyed before or by the year 1660: after that time they shall be called to the marriage of the Lamb and sing Hallelujah: for the Lord omnipotent reigns«.

Achtes Capitel.

George Fox.

1. Es ist eine für die innere Entwicklung und die Auffassung des Quäkerthumes entscheidende, aber durchweg und allgemein übersehene Thatsache, dass sich weder in den Memoiren, noch in den Staatspapieren, oder in den Verhandlungen des Parlamentes irgend eine Erwähnung desselben vor dem Jahre 1654 nachweisen lässt.

Als das kurze Parlament nicht lange vor seiner Auflösung die erste Nachricht von einem jungen Manne, der im Gefängnisse zu Carlisle sitze, erhielt, wurde nicht einmal sein Name mitgenannt. Noch viel weniger sind, wie häufig die Meinung ist, Quäker Mitglieder dieses Parlamentes gewesen. Der Beschluss, den das erste Parlament nach Aufrichtung des Protectorates fasste[1], beweist, dass man erst in dieser Zeit nach den Grundsätzen einer bis dahin fast unbekannten Gesellschaft zu fragen anfing. Die ältesten Documente der Quäker selbst beginnen erst mit dem Ende des Jahres 1653. Nicht lange darauf aber folgen die Nachrichten über sie rasch aufeinander. In den Berichten des französischen Gesandten an Mazarin geschieht der neuen Secte und ihrer beträchtlichen

1) Journal of the House of Commons, Saturday, 30. Dec. 1654: Referred to a Committee of several members or any three of them, to prepare a Bill of the House, touching Quakers; with power to them to receive informations from the members of this House, or others, touching these persons, the better to enable them to describe them in this Bill. Es ist dies zugleich die erste Erwähnung des Quäkerthums in den Parlamentsacten.

Verbreitung im Lande Erwähnung[1]; ihre grosse Zunahme wird vom Staatssecretär an Cromwell gemeldet[2]; dieser selbst erwähnt ihrer erst jetzt und zwar als der gefährlichsten Gegner[3]. Der Grund davon kann nicht darin gefunden werden, dass erst spät die ersten Quäker in London erschienen; denn die ausserordentliche litterarische Rührigkeit jener Tage hat von den Dingen, die in den Grafschaften sich zutrugen, ebenso ausführliche Nachrichten gegeben, wie von dem, was in der Hauptstadt selbst geschah. Vielmehr weisen jene Umstände darauf hin, dass erst nach dem Jahre der Krisis der enthusiastischen Partei die Entwicklung eintrat, welche dem Quäkerthume seine Eigenthümlichkeit und denjenigen ursprünglichen Charakter verlieh, durch welchen es zu einer Macht der Zeit wurde; erst mit dem Jahre 1654 tritt es in die Geschichte ein. Es ist dies nicht durch die That von Fox allein geschehen; er hat vielmehr, wie wir sehen werden, dieser Exaltation seines Werkes anfangs tadelnd fern gestanden. Aber von seinem Geiste ist die Bewegung ausgegangen; sein rastloses Wirken hat ihre erste stillere Entwicklung geleitet; ihm ist es endlich vergönnt gewesen, das Gedeihen und die Sicherung des von ihm Begonnenen zu schauen. So gilt er mit Recht als der Patriarch des Quäkerthumes. In seine Lehr- und Wanderjahre muss unsere Darstellung zunächst zurücklenken.

2. George Fox ist in Drayton, einem Städtchen der Grafschaft Leicestershire, geboren, im Juli des Jahres 1624, er der letzte der englischen Reformatoren nicht fern von der Heimath des ersten, Wycliffe, und gerade drei Jahrhunderte

---

1) Bei Thurloe, State-Papers, III, 121, 4. Febr. 1655: »Here is a new sect on foot, whom they call Quakers. Their number is considerable throughout the provinces«.

2) Thurloe, State-Papers, IV, 530, 12. Febr. 1655: »They are a people, who are much grown here in numbers«. Vgl. V, 188.

3) Bei Thurloe, State-Papers, IV, 508, 6. Febr.: »Our most considerable enemy now in our view are the Quakers«.

nach diesem. Durch seine Geburt war ihm sein Beruf angewiesen; denn seine Eltern gehörten zu dem Stande, welcher der Träger der reformatorischen Bewegung Englands war, dem Bürgerthume. In ihrem Hause herrschte eine gewisse Wohlhabenheit neben ernster, puritanischer Gesinnung; doch verliessen sie die Landeskirche nicht[1]. Der Vater war, wie Fox erzählt, ein ehrlicher Mann und war ein Same Gottes in ihm; die Mutter ein rechtschaffenes Weib und aus dem Geschlechte der Märtyrer; in ihrer Familie war noch die Erinnerung an die Verfolgungen der blutigen Maria lebendig. Die Jugendbildung des Sohnes ging nicht über die gewöhnliche Erziehung der jungen Leute seines Standes hinaus. Er konnte Gedrucktes und Geschriebenes lesen, selbst zu schreiben aber wurde ihm schwer; seine Schriftzüge sind gross und mühsam[2]; seine zahlreichen Briefe und Sendschreiben hat er später seinen Freunden dictirt. Das einzige Buch, darin er gelehrt war, war seine Bibel[3]. Die Eltern bestimmten ihn zum Handwerke; Verwandte hätten zwar gern aus dem ernsten, schweigsamen Knaben, dem eine Rede mehr als Ja und Nein gegen das Gewissen war, einen Geistlichen gemacht, der Vater aber wehrte es, und brachte den Sohn zu einem Lederhändler nach Nottingham. Es ist nur eine spätere Legende, aus derselben unbewussten Nachbildung der biblischen Geschichte hervorgegangen, wie die Legende von Gregor dem Siebenten als dem Sohne des Zimmermannes, wenn die Quäker von dem Hirtenleben, das Fox in Nottingham nach der Weise der Patriarchen geführt haben soll, erzählen; er hat vielmehr als ein treuer Haushalter seines Meisters ausgedehnte Handelsgeschäfte geführt; und »so lange ich bei

---

1) Auch ihre Kinder sind in dieser auferzogen worden, »in the way and worship of the nation«, nach Penn's Ausdruck, in der Vorrede zum Journal, I, p. xxx.

2) Vgl. das Facsimile in den Letters of early friends, p. 247.

3) »Of no great literature, nor seemed much learned as to the outward«, wie Penn von ihm sagt.

ihm war«, erzählte er später, »war er gesegnet, als ich aber von ihm ging, kam er zu Nichts«. Fox's Frömmigkeit und Zuverlässigkeit war die natürliche Grundlage dieses Segens; seine Bekannten pflegten von seinem festen Sinne zu äussern, wenn George etwas gesagt hat, kann ihn keine Macht davon abbringen; lachten andere Burschen über ihn, so liess er sie stehen und ging seines Weges. Da trat in seinem neunzehnten Jahre die Wendung ein, für welche ein scheinbar zufälliges Ereigniss die letzte Entscheidung gab. Zum Markte nach Nottingham waren zwei seiner Vettern, Vicare der bischöflichen Kirche, gekommen, und hatten ihn überredet, einen Krug Ale mit ihnen zu trinken; als sie aber Gesundheiten auszubringen anfingen und in ihn drangen, mit ihnen fortzutrinken, da ergrimmte er im Geiste über solche Diener der Kirche, stiess seine Hand in sein Wamms, nahm einen Groot daraus, legte den vor ihnen auf den Tisch, und ging von ihnen hinweg mit den Worten: wenn es so steht, will ich Euch verlassen[1]. Als er aber nach Hause zurückgekehrt ist, lässt es ihm keine Ruhe; er kann sich nicht zum Schlafe niederlegen; bald geht er in seiner Kammer auf und ab, bald betet und ruft er zum Herrn, bis er endlich in seinem Inneren die Stimme vernimmt: du siehst, wie junge Leute zusammengehen in Eitelkeit und alte Leute in die Erde; du musst beides, jung und alt, vergessen, und Allen ein Fremdling werden[2]. Es war der 9. Juli 1643, an dem Fox mit allen seinen Verhältnissen, seiner Verwandtschaft und Freundschaft brach, seine Heimath verliess und ein Wanderleben voll schwerer, innerer Kämpfe begann. In den Städten der Nachbarschaft duldet es ihn nicht lange; er miethet sich da wohl in Lutterworth, in Northampton auf kurze Zeit eine Kammer, in die

1) So seine eigene Erzählung Journal, I, 76: die gewöhnliche falsche Darstellung beruht auf Croes. hist. p. 23.

2) Journal, I, 77: »Thou seest, how young people go together into vanity and old people into the earth, and thou must forsake all, both young and old, and keep out of all, and be as a stranger unto all«.

er sich zurückzieht, geht aber bald wieder einsam seine Strasse weiter. Er weiss nicht, wie ihm geschieht[1]. Versuchungen ergehen über ihn bis zum Verzagen; er wünscht einmal, er wäre lieber nicht geboren, oder wäre blind, dass er nicht die Bosheit und die Eitelkeit rings herum sehen müsse, oder taub, um nicht zu hören, wie des Herrn Name verlästert wird. Es zieht ihn nach London, um die grossen Prediger der Hauptstadt zu hören; aber er findet tiefe Finsterniss bei ihnen; von der Frömmigkeit der Baptisten, bei denen er durch Verwandte eingeführt wird, fühlt er sich mehr angezogen, aber die innere Unruhe vermögen auch sie nicht zu stillen. Er kehrt durch die südöstlichen Grafschaften in seine Vaterstadt zurück. Da lebt er, ein Fremdling unter seinen Brüdern, allein mit seiner Bibel in Feld und Garten; mitunter geht er wohl meilenweit, um berühmten Geistlichen der Presbyterianer seine Versuchungen und Zweifel zu klagen; als aber einer nach dem anderen ihn als schwermüthigen Schwärmer behandelt, kommt ihm, als er eines Sonntags Morgens von einem solchen vergeblichen Gange von Coventry zurückkehrt, der Gedanke, um ein Diener Christi zu sein, sei nicht Noth, dass man in Oxford oder Cambridge gewesen; sondern Alle, die aus Gott geboren, Protestanten wie Katholiken, wenn sie nur vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, seien wahre Christen[2]. Ein anderes Wort wird ihm nicht lange hernach offenbart: Gott wohne nicht in Tempeln von Menschenhänden erbaut. Er vertieft sich in die Apocalypse; als man ihm sagt, das sei ein Buch mit sieben Siegeln, erwidert er, Christus öffne sie ihm; die Briefe des neuen Testamentes seien für die Heiligen der vergangenen Zeiten geschrieben, die Zeit der Offenbarung aber sei jetzt gekommen. Immer sicherer wird es ihm, der Herr selbst wolle sein Volk lehren. Im Anfange

---

1) Journal, I, 77: »And I wondered why these things should come to me, and I looked upon myself and said, was I ever so before«?

2) Journal, I, 80.

des Jahres 1647 verlässt er zum zweiten Male seine Vaterstadt; seine Wanderungen führen ihn jetzt durch die mittleren Grafschaften; aber während er früher nur zu den Geistlichen der bischöflichen Kirche oder der Presbyterianer ging, wendet er sich jetzt vorzugsweise zu den Independentengemeinden und ihren Abzweigungen; und unter dem Widerstreite ihres glaubensfreudigen Enthusiasmus und seines eigenen Zagens entsteht nun in seinem Inneren ein wunderbarer Wechsel von grossem Frieden und tiefster Seelennoth. Wo er in eine Stadt kommt, schliesst er sich nicht selten einen Monat oder länger in seiner Kammer ein, um allen Dingen und Menschen fremd zu werden, und mit dem Herrn allein zu leben; in solcher Einsamkeit ergreift ihn dann eine schwere Angst und Unruhe, aber es kommen auch wieder Stunden so himmlischer Freude, dass es ihm ist, als sei er in Abraham's Schooss[1]. Er vermag zu Niemand über seinen Zustand zu reden, bis er, von aller äusseren Hülfe verlassen, eine Stimme vernimmt, die ihm das Herz vor Freuden springen macht: »There is one, even Jesus Christ, that can speak to thy condition«. Seit dieser Stunde werden Offenbarungen und Gesichte häufiger, in denen sich die Seelenkämpfe, aber auch der Sieg über sie wiederspiegeln. Er hört eine Stimme, dass die Schlange, die das Leben bedroht, von dem Schwerte, das den Baum des Lebens bewacht, getroffen wird; es ist ihm, als ob ein inneres Feuer in ihm aufgeht; alle Gedanken seines Herzens werden ihm mit einem Male klar[2]. In diesen Tagen öffnete sich ihm das ewige Licht und die Kraft des Herrn[3]. Die ganze Natur wird ihm jetzt zu einer Allegorie des inneren

1) Journal, I, 82.

2) Journal, I, 86: »After this, there did a pure fire appear in me; and then the spiritual discerning came into me, by which I did discern my own thoughts, groans and sighs, and what it was, that did vail me and what it was that did open me«.

3) Journal, I, 89: »For in that day the Lord's power began to spring, and I had great openings in the Scriptures«.

Lebens[1]; er sieht ein Meer von Tod und Finsterniss, aber ein unendlicher Ocean von Licht und Liebe überfluthet es. Alles deutet darauf hin, dass die Stunde der vollen Entscheidung naht. Als er in solcher Stimmung weiter nach Mansfield wandert und durch die Stadt zieht, wird ihm von den Prophezeihungen berichtet, die eine gläubige Christin auf ihrem Sterbebette seinetwegen empfangen habe; er werde ein mächtiges Werkzeug in der Hand des Herrn sein. Von dem Tage an, da sie begraben ward, lag, wie Fox erzählt[2], die Hand des Herrn schwer auf ihm; viele dachten, er wäre todt; sein Antlitz, seine ganze Gestalt verfiel; über zwei Wochen dauerte dieser letzte Kampf des inneren Lebens, bis er sich in »Thränen der Freude eines demüthigen und gebrochenen Herzens« löste. Nicht lange hernach vernimmt Fox die Stimme des Herrn, sein Name sei in das Lebensbuch des Lammes geschrieben; und »als der Herr so sprach, glaubte ich und war der neuen Geburt gewiss«[3]. Nun geht er aus, Sein ewiges Evangelium und Königreich zu predigen, und alles Volk zu dem inneren Lichte, Geist und Gnade zu bekehren, damit sie des Herrn warten«[4]. Das Jahr 1649 ist das Anfangsjahr seines Prophetenamtes. Als er sich aufmachte, war ihm eine Verheissung vom Herrn geworden, dass, wenn auch nur Ein Mann oder Ein Weib durch seine Kraft ergriffen würde, sollte derselbige Mann oder dasselbige Weib alles Land zehn Meilen umher bewegen[5]. Erst während dieser Wanderschaft tritt das, was ihn als den Gründer des Quäkerthumes eigenthümlich auszeichnet, hervor, und entwickelt sich durch sie.

3. Der Lebensgang, den Fox bis zu dem Tage, an dem er seine Predigt begann, geführt worden, ist derselbe, wie ihn

---

1) Vgl. Journal, I, 89.

2) Journal, I, 90. An solche Weissagungen angesichts des Jenseits hat auch Cromwell geglaubt; vgl. Letters, III, 44.

3) Journal, I, 101.

4) Journal, I, 102.

5) Journal, I, 169.

die Mehrzahl der Männer durchlebt haben, die unter den Enthusiasten die Befriedigung ihrer Sehnsucht fanden. Sie alle sind durch die grosse Unruhe und die Erschütterungen des Zeitalters erweckt worden, wenn auch nur wenige, die ihres Herzens so kundig waren, wie Baxter, davon ein volles Bewusstsein erlangten. Auch Fox hat, wo er von seinen inneren Erfahrungen berichtet, niemals des Eindruckes erwähnt, welchen die Alles mit sich fortreissenden Kämpfe der Zeit auf ihn ausgeübt haben; und doch wird sich auch für ihn ihr bestimmender Einfluss nicht leugnen lassen. Wenngleich er selbst ihn nie erwähnt, und die Quäker bei ihrer isolirenden Betrachtungsweise des Lebens ihres grossen Stifters ihm nie nachgegangen sind, ergiebt sich doch dieser Zusammenhang aus der Combination der Thatsachen. Fox lebte bei seinem Meister in Nottingham, als der König am 22. August 1642 hier seine Kriegsfahne aufpflanzte. Anfang Juli des folgenden Jahres war Cromwell mit seinen Truppen von London aus zu einem seiner ersten Siege [1] durch Nottingham marschirt. Und wenn Fox grade in diesen Tagen mit seiner Freundschaft und seiner Heimath brach, sollte nicht der Anblick der ernsten Männer, die auch um des Glaubens willen von Haus und Hof gegangen waren, für ihn mitbewegend gewesen sein? Es zieht ihn dann sofort nach London, während er später lange Jahre hat vergehen lassen, ehe er seinen Freunden nach der Hauptstadt nachfolgte. Man kann nicht umhin, in diesem seinem ersten Wege den Zug nach der Stätte zu erkennen, wo der Geist, der ihn ergriffen, am mächtigsten wehen musste, von wo er ausgegangen war. Fox kam hier in eine erst beginnende Entwicklung, die ihm nicht genug that, und ging in seine Heimath zurück. Während er auf dem Rückwege von London war, errang Cromwell einen seiner entscheidenden Siege, bei Marston Moor, der seinen und

1) Bei Gainsborough; vgl. Cromwell's Brief vom 31. Juli 1643 bei Carlyle, I, 182.

der Heiligen Ruf durch die Grafschaften trug. Naseby, wo Cromwell das Jahr darauf Karl den Ersten schlug, liegt in unmittelbarer Nähe von Drayton, dem Geburtsorte von Fox, in dem dieser sich während jenes Schlachttages aufhielt; fast unmittelbar darauf, während Cromwell den fliehenden König über Leicester nach Oxford verfolgt, macht Fox selbst sich auf, und zwar eben nach Leicester, zur Parlamentsarmee. Er erzählt uns freilich nur wenig von dieser Begegnung; man habe ihn bewegen wollen, auch die Waffen zu ergreifen. Er hat es abgelehnt; doch nur um seiner Jugend willen [1]. Aber die innere Verwandtschaft und der Zug zu den Heiligen geht auch hieraus hervor. Und grade nach dieser Begegnung mit dem Heere wächst jene Unruhe und Angst, die ihn Tag und Nacht vorwärts treibt [2]. In den folgenden Jahren fallen die Hauptmomente der öffentlichen Ereignisse wiederum mit denen seiner eigenen Entwicklung zusammen. Seine zweite Wanderung beginnt, als der erste Bürgerkrieg beendet war. Seine öffentliche Predigt, als die Republik festgestellt war. Und auch in den nächsten, den eigentlichen Gründungsjahren des Quäkerthums, nimmt man wahr, wie Fox gleichsam den Schlachtfeldern nachzieht, um auf ihnen seine Ernte einzusammeln. Als die westlichen Gegenden Englands, in die Karl der Zweite sich mit einer kühnen Schwenkung von Schottland aus geworfen hatte, der Schauplatz des Krieges waren, im Jahre 1651, wanderte Fox nur durch die östlichen Grafschaften; aber nicht lange, nachdem im Südwesten des Landes die Schlacht bei Worcester geschlagen war, wandte er sich nach diesen Regionen; und grade unter den Kämpfern, die in jenen Tagen nach der Beendigung des Krieges in die Heimath zurückkehrten, hat er seine beste Beute gemacht.

1) Journal, I, 78: »Others would have had me into the auxiliary band among the soldiery, but I refused: and I was grieved, that they proferred such things to me, being a tender youth«.

2) Journal, I, 78 (1645): »In great sorrows and troubles, and walked many nights by myself«. 82 (1647) »I was a man of sorrows ...«

Es ist ferner, wie wir sehen werden, nicht ohne Bedeutsamkeit, dass gerade der Zeitpunkt, in dem das Parlament der Heiligen aufgelöst ward und jene grosse Krisis innerhalb der religiösen Parteien eintrat, auch in Fox's Leben gewissermassen einen Wendepunkt bildet. Die erste Periode seiner Missionsthätigkeit erlangt hier ihren Abschluss. Auf seinen Zügen hat er eine Reihe von Männern gefunden, die als begeisterte Boten seiner Lehre ausgehen, denen gegenüber er selbst bald in die zweite Linie zurücktritt. Sie waren es, die dem Quäkerthume seinen ersten geschichtlichen Charakter verliehen, und denen Fox nur noch nachziehen konnte, von da an, wo sie ihm nach London vorangegangen waren, und das Quäkerthum auf den Schauplatz geführt hatten, wo es sich zu einer geschichtlichen Macht gestaltete.

Was so schon aus der Betrachtung der äusseren Ereignisse hervorgeht, wird mit Sicherheit erkannt, wenn wir den Gedanken selbst, die den Inhalt der Predigt von Fox bildeten, nachfragen, ihrer Entwicklung unter der grossartigen Arbeit und Eigenthümlichkeit seiner Wanderungen folgen. Denn wie Fox selbst den Heeren der Heiligen nachgegangen ist, ihre Versprengten und Verwundeten zu sammeln, so bildet überhaupt das Quäkerthum die geistliche Nachhut des Enthusiasmus, in der Alles, was innerlich zu diesem gehört hatte, nach den Tagen der Niederlage eine gute Deckung fand.

4. Die Stadt, in der Fox seine Lehrjahre verlebt hatte, war auch der Schauplatz seines ersten öffentlichen Auftretens. Eines Sonntages früh hatte er sich mit Freunden aufgemacht, um am Gottesdienste einer der independentischen Congregationen in Nottingham Theil zu nehmen. Ihr Weg führte sie über die Hügel, welche die Stadt umgeben. Wenn man auf der Höhe derselben angelangt ist, so fällt zuerst der stattliche Bau der Hauptkirche in die Augen. Aber dieser ihm doch wohl bekannte Anblick weckte jetzt ein ganz anderes Gefühl in Fox als vordem. »Und der Herr sprach zu mir: gehe, und rufe gegen dieses grosse Götzenbild und gegen Alle, die darin

anbeten«. Er sagt den Gefährten nichts von dem, was ihn im Inneren bewegt, sondern begleitet sie in ihre Versammlung. Aber während sie beten, bricht er auf und begiebt sich in jene Kirche. Eine Zeit lang hört er der Predigt zu, deren Text die Worte des 2. Petrusbriefes waren: wir haben ein festes, prophetisches Wort, und ihr thut wohl, dass ihr darauf achtet. Der Pfarrer legte sie aus von der Schrift. Da kann Fox sich nicht länger halten; die Kraft des Herrn kommt so mächtig über ihn, dass er in die Kirche hineinruft: »nein, es ist nicht die Schrift; es ist der Geist«; derselbe heilige Geist, durch den die Männer Gottes geredet und geschrieben haben. Als er noch so sprach, wurde er ergriffen und in das Gefängniss fortgeführt. Aber noch am selben Abende wird er vor den Rath der Stadt gefordert, um über seine Lehre Rechenschaft zu geben. Sie senden ihn endlich in seinen Kerker zurück, doch sein Wort tönt in ihren Herzen nach. Der Vorsteher der Sheriffs lässt ihn noch während der Nacht befreien und in sein Haus holen. Als Fox in den Flur desselben tritt, eilt ihm die Frau des Sheriffs mit dem Rufe entgegen: Heute ist diesem Hause Heil wiederfahren, nimmt ihn bei der Hand, und auf sie und auf ihr ganzes Haus, erzählt Fox[1], fiel die Kraft des Herrn. An einem der folgenden Tage war Markt in Nottingham. Während Fox mit dem Sheriff in dessen Zimmer auf und nieder geht, ruft dieser plötzlich aus: ich muss hinaus auf den Markt, und dem Volke Busse predigen. Und wie er ist, in seinen Hauskleidern und Schuhen, eilt er auf den Markt und durch die Strassen der Stadt, mit dem Rufe zur Busse; ihm nachfolgend, sieht man bald auch Andere die Gassen mit dem gleichen Rufe durchstürmen. Zum zweiten Male wird Fox gefangen gesetzt, um vor den Friedensrichter gestellt zu werden; da erbieten sich freiwillig die Einwohner der Stadt, für ihn zu bürgen, »Leib um Leib, Leben um Leben«.

Gewiss, es war ein ungewöhnlich tiefer Eindruck, den Fox

1) Journal, I, 105 flgd.

hier bei seinem ersten Auftreten, wie hernach überall machte. Wandernde Propheten waren allerdings diese ganzen Jahre hindurch in den Städten Englands erschienen, und dass von solchen stürmischen Zeugen des Geistes auch der Gottesdienst unterbrochen wurde, war nichts Ungewohntes. Schon im Beginne der bürgerlichen Unruhen hatten eifrige Separatisten trotzig die Hüte aufgesetzt, wenn die Liturgie nach dem Book of Common Prayer begann; oder sich während des Gesanges der Psalmen die Hände vor die Ohren gehalten, ein anderes Lied angestimmt, auch wohl in die Predigt selbst eingegriffen [1]. Dennoch, in dem Auftreten von Fox lag noch eine andere, eine unwiderstehlich ergreifende Macht. Allerdings, seine Predigt ist einfach, fast einförmig, ohne die Fülle herzlicher Gedanken und Beziehungen, die uns bei den deutschen Täufern fesseln, oder etwa aus Thomas Münzer's Sendschreiben entgegentönen. Fox's Briefe sind meist nur Nachklänge biblischer Ermahnungen, kurze, abgebrochene Sätze, fast ohne Originalität; nur zerstreut findet sich in ihnen ein eignes, tiefsinniges Wort; dieselben Aufforderungen zur Busse, dieselben Hinweisungen auf die Gerichte Gottes kehren in allen wieder. Ueberhaupt, Fox war nicht, was man eine geniale Natur nennt; man kann vielleicht kaum Einen dichterischen Zug in ihm nachweisen. Seine Rede war abgerissen, fast mühsam. Aber aus jedem seiner Worte fühlt man ein Herz, das in der Tiefe glüht und arbeitet, einen Willen, der unablässig nur nach Einem ringt, vollkommen und ein Kind des Lichtes zu werden. Und neben diesem Feuereifer der Heiligung, der, wo er in Wort oder That hervorbrach, auch die kältesten Herzen brennen machte, war es der tiefe Ernst, die jeder Gefahr trotzende Beharrlichkeit, die Felsenfestigkeit des Charakters, die Inbrunst seiner Gebete, denen man es anfühlte, dass er Gott näher stehe, als andere [2], kurz, die ganze »tiefe

1) Vgl. Reggius, p. 101.

2) Penn in der Vorrede zu Journal p. XXXIII figd.: the most awful, living, reverent frame I ever felt or beheld, I must say was his in

und ächte Innerlichkeit seines Wesens«[1], durch die Fox seine Siege gewann. Seine äussere Erscheinung freilich war auffällig, zum Theil wunderlich. Mit den vollen, fast weichen Gesichtszügen, den tiefen, sinnenden Augen eigenthümlich contrastirend eine grosse, kräftige Gestalt, mit langem, auf die Schultern herabfallendem Haare[2]; ganz in Leder gekleidet, mit ledernem Wamms, Gurt und Hosen. Aber dieser seltsame Aufzug deutete auf den energischsten Bruch mit den Sitten und Gebräuchen der Welt, den Fox von dem Tage an, da er auszog, vollzogen hat. Es ist eine der ersten Weisungen, die er empfängt, seinen Hut vor Niemandem, hoch oder niedrig, abzunehmen; Du zu sagen zu Jedermann, Mann und Weib, Reich und Arm, Gross und Klein. Er hat sich dafür auf das Wort berufen, dass Christen nicht Ehre von einander suchen sollen, sondern nur die Ehre, die von Gott kommt. Aber er wollte auch auf seiner geraden Strasse durch Nichts aufgehalten werden. Darum hat es sich ihm alsbald auf seinen Wanderungen aufgedrängt, den ihm Begegnenden weder guten Morgen, noch guten Abend zu bieten, sein Knie vor Niemandem zu beugen, noch vor irgend Jemand auch nur eines Fusses Breite auszuweichen[3]. So ist er stracks und unbekümmert rastlos seines Weges gezogen, der ihn durch zwei Erdtheile führen sollte.

5. In seinem ersten Gefängnisse zu Nottingham war Fox nicht lange gehalten worden; in diesen aufgeregten Anfangszeiten der Republik öffneten sich die Kerker für Gefangene seines Geistes leicht. Nach seiner Befreiung hatte er seine Wanderung fortgesetzt. Doch waren es zunächst und bis zu dem

---

prayer. And truly, it was a testimony he knew and lived nearer to the Lord than other men. Gesprochen habe er freilich »abruptly and brokenly«.

1) Ranke, E. G. 3, 500.

2) Wenn anders das einzige mir bis jetzt zugänglich gewesene Bild von Fox treu ist; bei J. Bellamy, the history of all religions. London 1813.

3) Vgl. Journal I, 103.

Jahre, in welchem das Quäkerthum seine geschichtliche Bedeutung und Eigenthümlichkeit erhielt, bis zum Jahre 1654 nur die Grafschaften des Nordens und von denen Mittelenglands nur die östlicher gelegenen, welche Fox mit seiner Predigt durchzog: Cumberland, Northumberland, Westmoreland, Lancashire und Yorkshire; Carlisle bezeichnet im Norden, Leicester im Süden die Gränzen, welche er in diesen Jahren nicht überschritt, und von denen er immer wieder in die alten Pfade zurückkehrte. Jeder Gedanke an die Hauptstadt liegt ihm fern, Wakefield, Nottingham, York hat er dagegen zwei, dreimal besucht. Zum Theile mag der Grund dafür wohl darin liegen, dass jene nördlichen und östlichen Provinzen von den Verwüstungen der Bürgerkriege weniger anhaltend heimgesucht worden waren, und für die spiritualistische Predigt noch einen reicheren, fruchtbareren Boden darboten als die Landschaften, in denen der Enthusiasmus schon eine Macht geworden war [1]; was ihn trieb, nach der Schlacht bei Worcester sich dem Südwesten zu nähern, ist von uns schon erkannt worden; der letzte Grund jedoch für jene Einschränkung wird sich uns noch zeigen. Innerhalb jenes Gebietes aber finden wir ihn Tag und Nacht unterwegs. Meist wandert er zu Fusse, hie und da durchzieht er auch zu Pferde eine Stadt, eine Landschaft [2]. Ueber Nacht bleibt er in einem Hause, wo sein Wort eine offene Thür gefunden hat; auch wohl in einer öffentlichen Herberge. Nimmt man ihn nicht auf, so schüttelt er den Staub einer solchen Stadt von seinen Füssen und geht

1) Vgl. Reggius, p. 57: Lecestria, Darbia, Chesterfield ab his sectariis se immunes magna prudentia et pietate conservarunt; eine Aeusserung vom Standpunkte des Presbyterianismus aus, die sich allerdings nur auf die Zeit bis 1645 bezieht. — Die Erinnerung an diese seine ersten Erntezüge zeigt sich bei Fox noch in späteren Jahren. So erwähnt er einmal, dass, als Cromwell 1657 einen Fasttag ausschrieb, um Regen zu erbitten, im Norden so weit er Glauben gefunden (»as far as truth had spread in the north«) Regen und Wasser die Fülle gewesen sei, im Süden dagegen war fast Alles verdorben. Journal, I, 375.

2) Vgl. Journal, I, 203 u. ö.

seines Weges weiter; oft ist er die Nächte hindurch fortgewandert [1]. In Patrington hatte er einst bis spät Abends zu dem Volke, das sich um ihn sammelte, geredet; weder im Gasthause, noch in einigen Häusern der Vorstadt, wo er einsprach, wollte man ihm Aufnahme gewähren, noch auch, wiewohl er Geld dafür bot, einen Bissen Fleisch, einen Trunk Milch reichen. Es war so finster geworden, dass er die Strasse nicht mehr unterscheiden konnte; doch fand er einen Graben, nahm ein wenig Wasser und erfrischte sich. Dann setzte er sich unter einem Ginsterbusche am Rande des Grabens nieder, um den Tag zu erwarten. Als der Morgen heraufdämmert, zieht er weiter; aber kaum ist er eine Meile gegangen, bis zum nächsten Flecken, so kommt ihm ein Mann nachgestürzt, eine Heugabel gegen ihn schwingend, bringt die Einwohner des Fleckens auf, und während Fox seinen Ruf zur Busse an sie ergehen lässt, ergreifen sie ihn, und bringen ihn, mit Schwertern, Stangen und Büchsen bewaffnet, nach Patrington zurück. Ein Geistlicher reicht ihm mitleidig ein wenig Brod und Milch; es war das Erste, was Fox seit mehreren Tagen genossen hatte. Fast unzählige Male ist es ihm ähnlich ergangen. Mitunter muss er auch die Nacht im Walde zubringen, bei Sturm und strömendem Regen [2], oder er findet zuletzt einen Heuschober, in dem er übernachtet, wie einmal in der Nähe von York, drei Tage vor Weihnachten, unter Schnee und Regen [3]. Nur in Gegenden, wie in Cleaveland, wo das Land schon »von der Kraft Gottes ergriffen war«, und die Gemeinden der Heiligen das Uebergewicht hatten, wird er von dem Volke mit Freuden aufgenommen; dann ist es ein

---

1) Journal, I, 201. So I walked up and down in the fields that night, and did not go to bed, as very often I used to do.

2) Journal I, 159: that night we lay in a wood, and were very wet, for it rained exceedingly.

3) Journal, I, 141: I walked out of the house and went away, till I came to a stack of hay and lay in the hay-stack that night in rain and snow, it being but three days before the time called Christmas.

Festtag für einen Flecken, in dessen Nähe er kommt. Da räumen ihm auch die Geistlichen freiwillig ihre Kanzeln ein, als einem Bruder, und bitten ihn, dass er ihren Gemeinden das Wort verkünde. Die Kirchen sind oft zu klein, um die aus der ganzen Umgegend zusammenströmende Menge zu fassen. Mit stiller Freude hat sich später Fox solcher Stunden erinnert, wo das Volk, das im Schiffe der Kirche nicht Platz hatte, auch Kanzel, Chor und Fenster dicht erfüllte, und ihm zuhörte, wie er mitten unter ihnen auf einer Bank stehend, oft an drei Stunden zu ihnen sprach [1]; ein tiefer Ernst kam dann über eine solche Gegend; selbst die Instrumente, auf denen die Kinder spielten, verstummten. Es entspricht ganz der religiösen Erregung der Zeit, wenn wir sehen, wie man ihn oft mit Gewalt zu Disputationen mit Presbyterianern oder gelehrten Geistlichen zwingt; oder wenn wir ihn, wie in Bristol [2], auf einem Baptistenmeeting finden, von Tausenden umringt, die erwartungsvoll auf ihn blicken, wie er lange Zeit schweigend und fast regungslos, den Hut auf das Haupt gedrückt, auf einem Steine dasteht, unbekümmert um allen Spott, den man mit ihm treibt, bis dass er ihnen »in dem Schrecken und der Kraft des Herrn« Stille gebietet, und die Macht des Herrn Alle ergreift, die zugegen waren. Doch auch zu viel Stürmischem trieb ihn der Geist, und grade aus solchen Scenen, so selten ihrer auch Fox erwähnt, erkennt man den Geist seiner ersten Predigt. Es war im Winter 1651, nicht lange nach seiner Gefangenschaft in Derby, als er, durch Leicestershire ziehend, drei Thürme einer Stadt erblickt; bei dem Anblicke ist es ihm, als ob ihm ein Stich durch's Herz ginge. Und das Wort des Herrn kam zu ihm, er solle in diese Stadt gehen. Es war Litchfield, das er damals zum ersten Male sah. Er liess die Freunde zurück, und graden Wegs, durch Dickicht und Dornen, eilte er auf Litchfield zu. Eine viertel

1) Vgl. Journal, I, 202.
2) Vgl. Journal, I, 343. Allerdings erst später, 1656.

Meile vor der Stadt traf er Hirten, die eine Schafheerde weideten; einen Augenblick stand er still; aber das Wort des Herrn war in ihm gleich einem Feuer; er zog seine Schuhe aus, trotz des Wintertages, liess sie bei den Hirten, die voll Schrecken zusahen, und stürmte in die Stadt, auf den Markt und durch die Strassen mit dem lauten Weherufe: wehe, wehe der blutigen Stadt Litchfield; ihm däuchte, er sehe einen Strom von Blut durch die Strassen fliessen, auf dem Markte ein Meer von Blut. Und Niemand legte die Hand an ihn; in Frieden kehrte er zu den Hirten zurück, gab ihnen etwas Geld und nahm seine Schuhe von ihnen wieder. Aber die Füsse brannten ihm; es war ihm, »als ob ein Feuer des Herrn in seinen Beinen sei«. Er weiss nicht, ob er seine Schuhe anziehen darf, bis dass ihm innerlich eine Erlaubniss dazu ward. Da wusch er sich die Füsse und zog seine Schuhe an. Dann aber fiel er in ein tiefes, langes Sinnen [1]. Derartige Auftritte machen es erklärlich, dass überall, wo Presbyterianer und Royalisten das Uebergewicht hatten, grosse Aufregung entstand, wenn es hiess, der Mann in den Lederhosen sei da; und vornehmlich in solchen Gegenden, wie in den Gränzmarken gegen Schottland zu, in der Nähe von Carlisle, haben rohe Volkshaufen an dem »rundköpfigen Schurken« [2] ihre Wuth ausgelassen, so dass ihn das Heer vor ihren Gewaltthätigkeiten schützen musste. Aber auch sonst geschah es, dass sich der niederen Kreise der Bevölkerung eine heftige Erbitterung gegen den Bussprediger bemächtigte, vor dem kein

1) Vgl. Journal, I, 137. In späteren Jahren hat Fox erfahren, dass, wie eine Legende ging, zur Zeit Diocletian's eine Christenverfolgung auch in Litchfield Statt gefunden habe; er hat sich alsdann daraus jene blutigen Gesichte erklärt. Wir aber sehen in diesen vielmehr die Aeusserungen jenes extremsten enthusiastischen Princips, das wir in Fox kennen lernen werden, in dem Feuer in seinen Füssen die Vorboten jenes Erzitterns, das nicht lange darauf hervortrat. — Nebenbei sei bemerkt, dass man in der Erzählung dieses Ereignisses bei Croesius (p. 51: mihi memoria volventi etc.) recht die nichtige und eitle Weise dieses angeblichen Historiographen des Quäkerthums erkennen kann.

2) Journal, I, 206: »down with these round-headed rogues«.

Ansehen der Person galt, der jedermann mit Du anredete, die Geistlichen Miethlinge und Betrüger nannte und die Leute strafte auch wegen ihrer verborgenen Sünden [1]. Nicht selten ist Fox in Lebensgefahr gerathen. Er wurde aus den Kirchen hinausgetrieben, auf den Kirchhöfen niedergeworfen und blutig geschlagen, durch die Strassen der Städte mit Ruthen gepeitscht, oder mit Steinwürfen verfolgt, wie in Balby und Doncaster; es ist auch wohl eine förmliche Jagd auf ihn angestellt worden, wie auf ein gehetztes Wild. Aber gerade in solchen Gefahren ward die unbezwingbare Freudigkeit und die heroische Kraft seines Geistes, auch sein unerschrockener Muth offenbar. Gleich im Anfange seiner Wanderschaft war in einem Städtchen von Leicestershire der Diener eines Hauses, in dem Fox gepredigt hatte, mit gezücktem Rappier auf ihn zugestürzt. Fox sah ihn nur festen Blickes an und rief ihm zu: »Fort mit Dir, Du arme Creatur, was willst Du mit Deiner fleischlichen Waffe! sie vermag nicht mehr über mich, als ein Strohhalm«. Und der Mann, fügt Fox hinzu, wandte sich ab, wenn auch voll heftigen Zorns. Nicht selten war der erste Gang, den Fox, sobald er sich ein wenig erholt hatte, machte, zurück in dieselbe Stadt, vor deren Thoren er für todt zurückgelassen worden war. In Ulverstone war er einst in der Kirche mit Füssen getreten, zur Stadt hinausgestossen und so lange gestäupt worden, bis er ohnmächtig auf die feuchten Wiesen niedersank. Als er sein Bewusstsein wieder erlangt hatte und das Volk um sich stehen sah, lag er noch

1) Es war nichts Ungewöhnliches, dass Fox einem Manne, den er noch nie gesehen, zurief, er sei ein Ehebrecher, einer Frau, die zum ersten Male in ein Meeting trat, sie sei eine Hure. Mitunter bekannten Solche sich schuldig in ihrem Gewissen. Aber es war doch eine Vermessenheit, wenn Fox auch in Bezug auf Derartiges glaubte, eine Gabe, die Geister zu unterscheiden, empfangen zu haben. (Journal, I, 204: the Lord had given me a spirit of discerning, by which I many times saw the states and conditions of people and could try their spirits.) Und wenn er (Journal, I, 204 u. ö.) auf eine Frau zuging, weil sie eine Hexe sei und einen Geist der Zauberei habe, so zeigt sich, dass auch er über die Volksbildung und den Aberglauben der Zeit nicht hinaus ging.

eine kleine Weile still; dann aber »durchzuckte ihn eine Kraft des Herrn und eine Erquickung der Ewigkeit erfrischte ihn«; er sprang auf und rief: »schlagt noch einmal, hier sind meine Arme, Haupt und Backen«. Es schlug auch Einer zu, aber das Volk, das dabei stand, ward still und hörte ihm ruhig zu, wie er das Wort des Lebens ihnen abermals verkündigte. Darauf ging er mitten durch sie hindurch, auf den Markt von Ulverstone zurück. Da trat ein Soldat auf ihn zu und bot ihm mit seinem Schwerte Schutz an: »Sir, ich sehe, dass Ihr ein Mann seid, und ich schäme mich, dass man so übel an Euch gethan hat«. Fox aber antwortete; »die Kraft des Herrn ist über Alles«, und hiess ihn sein Schwert in seine Scheide stecken[1]. Und in solchen Fällen ist sein Wort nie leer zu ihm zurückgekommen.

Wenden wir uns jedoch nunmehr dem Inhalte desselben zu. Und da ist es ein bedeutungsvoller Umstand für den Geist seiner Predigt, dass, so oft er in eine Stadt kam, es seine erste Frage sein liess, ob ein Volk Gottes in derselben sei?[2] An diese Gemeinden der Enthusiasten wandte er sich dann stets zuerst. Wie hierin, so zeigt sich jene Wahlverwandtschaft mit den Heiligen, die wir in den Wanderungen seiner Bildungszeit wahrnehmen, auch sonst durchgängig auf den Missionszügen seines Prophetenamtes. Hat man ihm doch, als er 1651 zu Derby im Gefängnisse sass, die Stelle eines Hauptmanns in der Parlamentsarmee angeboten, und die Soldaten meinten, sie wollten Niemand lieber haben als ihn; unwillkürlich mochten sie aus seinen Worten herausgefühlt haben, dass die Lehren, die Fox verkündete, nur die letzten Consequenzen des Geistes, der auch sie erfüllte, zu ziehen unternahmen.

---

1) Journal, I, 177 flgd. Es war im Jahre 1652, nicht lange nach der ersten Einkehr in Swarthmore, die für ihn so wichtig werden sollte (vgl. den Schluss dieses Capitels).

2) Journal, I, 286 u. ö.: »we sent out over night to enquire for any people, that feared the Lord«.

6. In seinem Tagebuche beginnt Fox die Erzählung seines ersten öffentlichen Auftretens mit einer umfassenden Darlegung seiner gesammten kirchlichen und religiösen Principien, gleichsam als ob er sie alle sich schon vorher errungen hätte[1]. Aber die mannichfachen Gedanken, die er hier ausspricht, und ihre ruhige Klarheit sind erst der Erwerb eines langen reformatorischen Lebens und man würde sehr irren, wenn man in diesem Programme des reifen und zum Abschlusse gelangten Quäkerthums auch den Inhalt von Fox's ersten Predigten erblicken wollte. In diesen ist es vielmehr nur Ein Centralgedanke, der sie alle beherrscht, der sich zum ersten Mal aus Fox herausgerungen hatte, als er in jene Predigt in der Kirche zu Nottingham sein Wort hineinrief, »nein, es ist nicht die Schrift, es ist der Geist«. Es liegt darin zunächst der Gegensatz gegen das allen reformatorischen Kirchen gemeinsame und an die Spitze ihrer Bekenntnisse gestellte Schriftprincip, den Fox selten schärfer ausgesprochen hat, als damals. Der Grundsatz, dass die Schrift alleinige Quelle und Norm des Glaubens sei, war von der kirchlichen Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts praktisch nicht selten dahin umgestaltet worden, dass die Annahme des Schriftinhaltes und der Glaube an denselben schon das Christenthum und die Frömmigkeit selbst sei. Gegen ein solches theoretisches Christenthum aber erhob sich in Fox das starke, von dem enthusiastischen Geiste des Zeitalters getragene Bewusstsein eigner, unmittelbarer Erfahrungen, das nur den Einen Canon anerkannte, dass das Reich Gottes nicht in Worten stehe, sondern in der Kraft[2]. Seine ersten Briefe haben fast durchweg keinen anderen Inhalt als den, nicht der sei ein Christ, welcher in den Worten der Schrift lebe, sondern nur der, welcher das Leben der Schrift lebe.

1) Journal, I, 102.

2) Vgl. auch den Ausspruch bei Walch a. O. 4, 779: So du kein ander Licht, Regel und Richter kennst, denn die Schrift, so ist kein Wunder, dass du noch bist in der Finsterniss.

Auch was die Propheten, Christus und die Apostel gepredigt, hätten sie nicht aus dem geschriebenen Worte, sondern aus ihrem eignen Leben genommen. Deshalb würden auch die, welche das Leben hätten, immer von denen verfolgt, die nur die Worte hätten[1]. Wenn man dem entgegenhielt, eben die Schrift sei kein gewöhnliches, sondern das Gottes-Wort, erwiderte er, ja, es seien in ihr die Worte Gottes, aber nicht Gott, das Wort[2]. Die Schrift sei nur ein äusserlicher Lehrer; durch sie hindurch müsse man zu dem inneren Lehrer dringen: Christus; und das nannte Fox die Schrift öffnen, dass er über sie hinaus zum unmittelbaren Christus führte, zu dem »Lichte Christi, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt«[3], zu dem »Geiste Gottes in uns«[4]. Es tritt uns hier das Prineip entgegen, welches die charakteristische Eigenthümlichkeit des Quäkerthums ausmacht, ihr Centraldogma, durch welches sie sich von allen anderen kirchlichen Gemeinschaften unterscheiden. Fox ist dessen Urheber. Zwar nicht, was das Wesen und die treibenden Principien angeht, aber eine eigenthümliche Anwendung desselben, umfassender und consequenter als je zuvor, und ein neuer, seitdem herrschend gewordener Sprachgebrauch müssen auf ihn zurückgeführt werden; und der innerste Kern seiner Gedan-

---

1) Journal, I, 116 (1650). »Thou that preachest Christ and the scriptures in words, when any come to follow that which thou hast spoken of and to live the life of the scriptures .... Mind the prophets and Jesus Christ and his apostles and all the holy men of God; what they spake, was from the life, but they that had not the life but the words, persecuted . . . them that lived in the life.

2) Journal, I, 197. Then the priest out with his bible, and said it was the word of God. I told him it was the words of God, but not God, the word.

3) Bekanntlich haben die Quäker immer auf dieser Uebersetzung von Jo. 1, 9 bestanden, und Barclay hat sich in seiner Apologie (bei der Ausführung seiner fünften und sechsten These) grosse Mühe gegeben, dieselbe und damit »den Quäkertext« zu halten.

4) Journal, I, 147. And I directed the people to their inward teacher Jesus Christ . . . to the spirit of God in themselves. I, 236 to the light of Christ Jesus, who enlightens every man that cometh into the world.

ken, ihr belebendes Motiv tritt hier zu Tage. Sowohl diese persönliche als jene allgemeine Bedeutung dieser seiner Lehre nöthigt uns, die wichtigsten Aeusserungen, die Fox darüber gethan hat, zusammenzustellen, doch mit der Beschränkung auf die ersten Jahre seines Wirkens, in denen seine Gedanken in ihrer unmittelbaren Ursprünglichkeit hervortreten, ohne die spätere theologische Fortbildung seiner Freunde.

Oft hat sich Fox allerdings nur ganz allgemein ausgedrückt. Er will die Menschen hinlenken auf das »Licht Christi, das in ihnen ist«, Gott selbst sei gekommen, sein Volk zu lehren[1]. Zuweilen könnte es scheinen, als ob er sich dieses Licht als eine von Natur in jedem Menschen vorhandene, nur in vielen verborgene und unterdrückte Kraft des religiösen Lebens denke, zwar dem Grade nach verschieden, aber doch im wesentlichen Eins mit dem Gewissen und dem göttlichen Ebenbilde. »Zu dem Lichte in Eurem Gewissen rede ich, die Jesus Christus erleuchtet allzumal«[2], und selbst bei denen, die er Kinder des Satans nennt, setzt er es voraus: »auf das Licht in deinem Gewissen berufe ich mich, du Kind des Teufels, du Feind der Gerechtigkeit«[3]. Fox hätte es dann etwa so gemeint, wie er sich einmal zu dem Pfarrer seiner Geburtsstadt aussprach. Dieser hatte zu seiner Gemeinde gesagt: liebe Nachbarn, die Sache ist die: George Fox ist zu dem Sonnenlichte gekommen, und nun will er mein Sternenlicht ausblasen. Darauf hatte Fox entgegnet, er wolle auch nicht das geringste Maass von Gott in irgend Jemandem auslöschen, am wenigsten das Sternenlicht, das von dem Morgensterne käme[4]. Und auch sonst hat er gelegentlich jedem Menschen irgend ein Maass von Gott und göttlichem Lichte zugestanden. Aber an anderen Stellen sondert er doch wieder streng

1) Journal, I, 156. I directed them to the light of Christ in them, testifying unto them, that God was come to teach his people himself.
2) Journal, I, 193.
3) Journal, I, 194.
4) Journal, I, 233.

dieses allgemeine Licht von dem, was er im eigentlichen Sinne als das Licht Christi bezeichnet: dieses war ihm nicht eine allen Menschen gemeinsame, natürliche Anlage. Einst redete er auch zu Cromwell von dem Lichte, das jeden Menschen erleuchtet. Da sagte Cromwell, es sei ein natürliches Licht; »aber«, erzählt Fox weiter, »wir bewiesen ihm das Gegentheil, und zeigten ihm, dass es göttlich und geistlich sei, und ausgehe von Christus, dem geistlichen und himmlischen Menschen«[1]. Auch einen »Samen Gottes in uns« nennt Fox gern dieses Licht Christi, oder, sofern dieselbe unmittelbare göttliche Einwirkung als vornehmlich den Willen des Menschen und sein Handeln bestimmend erscheint, »die Kraft Gottes«, »Gottes Kraft, Leben und Gegenwart in uns«[2]; bald auch »das Leben Christi«, die »Kraft Christi in uns«, den »Christus in uns«. Mitunter nun äussert sich Fox so, als ob er dieses Licht für ein reales Einwohnen Christi selbst erachte: »Christus, die ewige Kraft Gottes, redet in mir zu Euch«[3], und als ob er nur das äusserste Extrem, das man ihm vorwarf und das später bei nicht wenigen Quäkern hervortrat, habe von sich weisen wollen[4]. Niemand warte auf einen Christus ausser uns: nur der Christus in uns ist unser Leben. Doch schwanken alle seine Aeusserungen zwischen dem Zeugnisse von einer von Christo ausgehenden geistigen Kraft und zwischen dem Glauben an ein persönliches, substantielles Einwohnen Christi in der Seele. Zu einer völligen Klarheit über das Wesen des Lichtes Christi in uns hat sich Fox nie durchgearbeitet[5], nur

1) Journal, I, 346. That it was divine and spiritual, proceeding from Christ, the spiritual and heavenly man.

2) Journal, I, 357. His power, life and presence.

3) Journal, I, 155.

4) Gegner warfen ihm nämlich vor, er mache sich selbst zu Christus. Den nannte er einen Judas, der auch ein Ende nehmen würde, wie dieser.

5) Daher auch Fox über keine der Fragen weiter reflectirt hat, die sich hier von selbst ergeben, wie über das Verhältniss dieses lumen divinum zu der natürlichen religiösen Anlage des Menschen, über den Zusammenhang mit der Person Christi. Erst Barclay hat in dieser Bezie-

die unbedingte Nothwendigkeit desselben steht ihm überall fest. Ohne dieses Licht giebt es in jeder Kirche, sie sei welche sie wolle, nur die Form und den Schein der Frömmigkeit, erst mit demselben ist ihr Wesen und ihre Kraft vorhanden. In dieses unmittelbare Leben Christi in uns sich zu versenken und ausser ihm nichts zu wissen, das ist Kern und Mittelpunkt aller Frömmigkeit[1]. Aber Fox hat ferner dieses Licht Christi nicht als einen beständigen Besitz und eine stetig fortwirkende Kraft aufgefasst; er weiss nur von plötzlichen, stets wieder unvermittelten Erleuchtungen und Offenbarungen, die aus demselben kommen; und von einem immer wieder erneuten Ergreifen der Kraft desselben durch Versenkung und

---

hung die Lehre fortzubilden versucht. Er bezeichnet in seiner Apologie (p. 83) das lumen divinum als ein »coeleste et invisibile principium, in quo deus, ut est pater, filius et spiritus, habitat«; als eine reale Substanz (p. 84: non intelligimus, hoc lumen et semen esse accidens, sed credimus esse realem, spiritualem substantiam, quam anima sentire et apprehendere potest), durch deren Besitz erst die menschliche Natur vollständig wird. Zwischen jenem lumen und der irdischen Erscheinung Christi finde ein Verhältniss Statt, wie zwischen Wirkung und Ursache (p. 127: postrema haec redemptio priorem in ordine sequitur et consequentia ejus est, quasi effectus a causa procedens); jenes semen Christi beruhe auf seinem Opfer am Kreuze (p. 130: virtute sacrificii Jesu Christi semen dei movet homines). Aber die spiritualistische Loslösung jenes lumen divinum von dem historischen Christus zeigt sich in der Behauptung Barclay's, durch jenes lumen divinum werde keineswegs eine Kenntniss der geschichtlichen Heilsthatsachen mitgetheilt, es sei auch wirksam und vorhanden, wo man von Christo selbst gar nichts wisse (p. 85: multi possunt sentire divini luminis virtutem, .. licet de Christi in terram adventu prorsus ignari sunt; p. 111: hujus luminis operationibus quosdam fuisse servatos et adhuc posse servari, quibus nec historia Christi externa unquam nota). Die Glieder des Leibes Christi seien auch unter Heiden, Juden und Türken (p. 179), auch in einem Cicero, Plato und Seneca habe der h. Geist geredet. Dieser spiritualistische Zug findet sich unbewusst auch schon bei Fox, noch stärker bei seinen ersten Freunden, und weist auf den Punkt hin, auf welchem das Quäkerthum den Umschwung vermittelte von der extremsten Mystik zu der allgemeinen, unhistorischen Religiosität des Deismus.

1) Journal I, 433. Therefore be still a while from thy own thought, searching, seeking, desires and imaginations and be stayed in the principle of God in the . . . then thou wilt feel the power of God . . .

Harren. Daher tragen auch seine Reden und Handlungen so häufig den Charakter des Plötzlichen, Gewaltsamen, Unvermittelten; auf der einen Seite die sich immer wiederholende Formel: »das Wort des Herrn kam zu mir«, »unmittelbar geschah das Wort des Herrn zu mir«[1], bis auf Angabe von Tag und Stunde; auf der andern Seite diese unaussprechlichen Seufzer und Thränen, auf welche dann die himmlischen Entzückungen folgen, und der Himmel sich aufthut über ihm[2]: da bricht die Kraft Gottes in ihm durch, da durchzuckt, da durchströmt sie ihn.

7. Somit war es keineswegs ein schlechthin neues Princip, welches Fox aufstellte: es war nur der gemeinsame Grundgedanke der gesammten enthusiastischen Partei[3], in der Fox herangewachsen war. Eigenthümlich waren bei ihm zunächst nur die Ausdrücke für die gemeinsame Sache. »Die Kraft Gottes«, »die Kraft unseres Vaters«[4], »das Licht Christi« sind Bezeichnungen, die sich wohl bei den deutschen Täufern des sechzehnten Jahrhunderts vielfach finden, in den independentischen Kreisen dagegen hinter den allgemeineren der Eingebung durch den Geist zurückgetreten waren. Eigenthümlich war ferner die heftige Gewalt, mit der in Fox diese »Kraft Gottes« zur Erscheinung kam. Allerdings waren auch bei jenen extremsten Heiligen, welche das Volk die Ranters, die Rasenden, genannt hatte, die inneren Empfindungen von auffallenden äusseren Vorgängen begleitet gewesen: aber in ihren wilden Sprüngen, ihrem wüsten Umherstürzen war doch nur die innere Gährung und Unruhe zu Tage getreten, nicht jene geistige Macht, die mit so unbedingter Herrschaft gebietet, dass der Mensch nur noch als ihr Organ erscheint. Auf charakteristische, ja auf erschütternde Weise offenbarte

1) Vgl. u. a. Journal I, 137. 143. 175 u. ö.
2) Journal, I. 130.
3) Vgl. ob. S. 85. 91.
4) Letters of early friends p. 15: the power of our father is with us; p. 265: the father was with me.

sich diese dagegen bei Fox. Darin grade, dass die »Kraft Gottes« wie mit einem mächtigen Schlage seinen ganzen Körper durchsprang, durchzuckte, zeigte sich die unwiderstehliche Energie dieses Ergriffenseins; da überkam ihn ein so heftiges Zittern, dass alle seine Glieder wie zerrissen erschienen[1], dass er zu Boden geworfen ward. Nach diesen krampfartigen Zuckungen hat ihn und seine Freunde das Volk »Quäker«, die Zitternden, genannt. »Seht wie er zittert und sich schüttelt, er ist ein Quäker geworden«, sagte man[2]. Fox freilich versucht, den Ursprung des Namens anders zu erklären. Ein Richter in Derby, Bennet, habe ihn, berichtet er, zur Zeit seines ersten Gefängnisses, 1650, einen Quäker genannt, weil er ihm geheissen, zu zittern vor dem Worte Gottes, mit Furcht und Zittern seine Seligkeit zu schaffen[3]. Aber abgesehen von aller sprachlichen Incongruenz, aus solchen keineswegs auffälligen Ermahnungen entstehen noch nicht so individuelle Benennungen[4], und Fox hat durch jene Ableitung wohl nur die Erinnerung an die ersten schwärmerischen Exaltationen schwächen oder beseitigen wollen. Eine Vermuthung aber ruft jene Erzählung unwillkürlich hervor, die vielleicht der geschichtlichen Wahrheit nahe kommt. Ist nämlich der Name Quäker erst nach dem Jahr 1650 aufgekommen, so werden sich auch bei Fox erst um diese Zeit jene convulsivischen Erscheinungen gezeigt haben, die einen singulären

---

1) Ebenso bei seinen Freunden. Journal, I, 242: a sudden trembling seized on him, that his joints knocked together and his body shook so, that he had not strength enough left to rise: but he felt, the power of Lord was upon him.

2) Journal, I, 157: Look, how the priest trembles and shakes, he is turned a Quaker also.

3) Journal, I, 119. This was justice Bennet of Derby, who was the first, that called us Quakers, because I bid them tremble at the word of the Lord. And this was in the year 1650.

4) Wie denn auch anderwärts Fox den Namen auf den Spott der Presbyterianer und Independenten überhaupt zurückführt. Journal, I, 242: and call us Quakers, as the Independents and Presbyterians had nicknamed us before.

Namen veranlassten: jenes Jahr aber war das, in dem Fox seine erste Lebensgefahr und sein erstes Gefängniss bestand, in dem er anfing, einen Kreis von Jüngern um sich zu sammeln. Darf man also die Aufregung dieser Zeit mit in Rechnung ziehen, so haben wir darin für jenes Fox seitdem charakterisirende Erzittern neben der allgemeinen religiösen zugleich die individuelle historische Erklärung gefunden. In dem Feuer in seinen Füssen nach dem Weheruf über Litchfield hatte es sich zum ersten Male angekündigt. Durch die Macht des Beispiels, durch die Gemeinsamkeit der Gesinnungen und Lebenserfahrungen wurde dies Zittern das Erkennungszeichen des Quäkerthums in seiner Ursprungszeit.

8. Es war aber nicht nur die neue, individuelle Form, welche das gemeinsame Princip der enthusiastischen Independenten durch Fox und in seinem Kreise erhielt, wodurch das Quäkerthum sich zu einer besonderen Partei gestaltete: es war viel mehr noch die neue Bedeutung und Stellung, welche dies Princip jetzt in dem ganzen Umkreise des christlichen Lebens erhielt, gewissermassen ein neuer Inhalt, was dem Quäkerthume das Uebergewicht über den gesammten Spiritualismus, den es zum Abschluss bringen sollte, verlieh. Denn so ausschliesslich war jenes Princip noch nirgend, weder innerhalb der deutschen noch der englischen Mystik geltend gemacht worden; mehr oder weniger hatte man immer neben die unmittelbare Erleuchtung die Schrift gestellt, und sich auf jene nur für die Momente der höchsten geistigen Erhebungen und Entschliessungen berufen. Dagegen erschien bei Fox der gemeinsame Grundgedanke der Heiligen in radicaler und alleiniger Geltung. Fox schied sich von den Baptisten, weil sie mit ihren Gedanken noch an der Schrift hafteten, in ihrem eignen Herzen müssten sie sie finden [1]. Für ihn bildete das lumen divinum nicht die Aus-

1) Journal, I, 97: »they looked upon the scriptures, but I told them, they must find them in their own hearts.«

nahme, sondern die Regel; aus diesem Samen, dieser Kraft Gottes in uns entsprang ihm jede einzelne christliche Erkenntniss und jedes einzelne christliche Handeln. So gestaltete sich für ihn das gesammte innere Leben des Christen in allen seinen einzelnen Momenten zu einem Ausflusse des persönlich in der Seele wohnenden Christus. Unter dem Gesichtspunkte dieses Lichtes Christi in uns erhielt nun auch der heilige Ernst der Ethik, den er mit den Enthusiasten theilte, doch noch eine tiefere Begründung und Bedeutung: nichts dürfe geschehen, was dem reinen Lichte Gottes, seiner Gegenwart in uns widerspreche: »im Licht, in Leben und Liebe lebet«[1]. Das ganze äussere Leben sollte sich immer mehr nur zu einem reinen Spiegel des inneren Lichtes gestalten. Von hier aus fällt auch auf den fast herben Rigorismus seines Verbotes von allem nicht um des Glaubens willen Nothwendigen in Wort, Sitte, Lebensweise (kein Gruss, kein heiteres Scherzwort, nur ja, ja, nein, nein, kein Schmuck u. dgl.) erst das rechte Licht: das Alles konnte nie ein Ausfluss oder Ausdruck des inneren Lichtes sein. Und wenn Fox mit dem gesammten Independentismus die donatistische Forderung der völligen Heiligung und Vollkommenheit schon für die diesseitige Gemeinde aufstellte, so war auch dies nur eine Folge seines Glaubens an die unbedingte Kraft des Lichtes Christi. Als man ihn in Derby gefangen nahm, war die erste Frage, ob er heilig sei. »Ich antwortete, Ja«, berichtet Fox, »denn ich war in dem Paradiese Gottes. Dann frugen sie mich, ob ich keine Sünde hätte? Ich antwortete, Christus, mein Erlöser, hat meine Sünde weggenommen, und in ihm ist keine Sünde. Darnach frugen sie mich, woher ich wüsste, dass Christus in uns wohne? Ich sagte, durch seinen Geist, den er uns gegeben. Sie aber wollten mich versuchen und frugen, ob Einer

1) Journal, I, 221 in seiner ersten Encyclica: »that nothing, that is contrary to the pure life of God, may be brought forth in you, so that in light, in life and love ye may all live . . . 424. So this is the word of the Lord to you all: feel, that ye stand in the presence of the Lord . . . .

von uns Christus wäre? Ich antwortete, Nein, wir sind Nichts, Christus ist Alles«[1]. Hatte somit Fox überhaupt das enthusiastische Princip radicaler und umfassender als die independentischen Secten vor ihm auf das ganze Leben angewendet, so war es zuletzt vornehmlich doch noch Eine Consequenz, die er zog und durch die er gewissermassen das letzte Wort des Enthusiasmus sprach. Er theilte mit diesem die Feindschaft gegen die bestehenden äusseren Kirchen und ihren Cultus. Er unterbrach ihre Gottesdienste. Ihre Gotteshäuser nannte er Thurmhäuser, denn Gott wohne nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht. Als er einst in eine schön gemalte Kirche trat, sagte er mit bitterer Hindeutung auf das Thier aus dem Abgrunde, das gemalte Thier habe ein gemaltes Haus[2]. Und so oft er die Glocken läuten hörte, ging ihm ein Stich durchs Herz[3]. Aber die Kirche der Zukunft, nach der die Heiligen gesucht, und ihre neue Form war diesen noch verborgen und ein Geheimniss geblieben[4]. Hatten sie sich nur in der Negation gehalten, so bot jetzt Fox ein Neues, Positives: er war es, der das Räthsel löste, welches der Gegenstand ihrer tiefen Sehnsucht gewesen war. Hatten sie nach einem Gottesdienste getrachtet, der nicht, wie in den bestehenden Kirchen, in Worten, sondern nur im Geiste und in der Wahrheit geschähe: Fox fand diesen neuen Gottesdienst und seine Form. Allerdings treffen wir bei ihm bis zum Jahre 1654 noch keine fertigen Ideen an, namentlich noch nicht die spiritualistische Auffassung der Sacramente und ihre Verwerfung als äussere Handlungen; diese Consequenzen hat Fox erst nach dem Jahre 1656 gezogen. Aber der Grundgedanke

1) Journal, I, 112.

2) Journal, I, 150. Vgl. Apocal. 17, 3.

3) Journal, I, 105: and when I heard the bell toll to call people together to the steeple-house, it struck at my life. 142 u. ö. Und doch hat er einmal mit wunderlicher Inconsequenz einen Mahnruf zur Busse an den Glöckner der Peterskirche zu Derby erlassen, und zwar mit Rücksicht auf sein heiliges Amt. Journal, I, 117.

4) Vgl. S. 37. 94 flgd. 101. 129.

seiner neuen Cultusform ist ihm schon in diesen ersten Jahren gekommen. So viel man sehen kann, war es während seiner Gefangenschaft in Derby, 1650, wo sich zuerst seine Ideen über den Gottesdienst, der nach der Apostel Weise gehalten werden solle, zur Reife entwickelten[1]; in Swarthmore, wohin wir ihn alsbald begleiten werden, hat er sie dann zum ersten Male ausgeführt, im Jahre 1652[2]. Es war die vollkommene Durchführung seiner Lehre von dem Lichte Christi in uns. Man kam nur zusammen, um im tiefen Schweigen des Augenblickes zu warten, in dem die Kraft Gottes sich offenbare in Weissagung und Zungenreden; und nur der erhob sich in der still dasitzenden Versammlung, der, vom Geiste ergriffen, aussprechen konnte, was der Geist ihm eingab zu reden, wäre es auch nur gewesen, dass der Geist ihn vertrat mit unaussprechlichem Seufzen. Alle Berichte stimmen überein in der Schilderung des ungemeinen Eindrucks, den solcher Gottesdienst bei den Geistesgenossen, des Aufsehens, das er überall machte[3]; der Spiritualismus erschien hier zum ersten Male in völlig durchgeführter Organisation.

Fassen wir das Gesagte noch einmal zusammen, so werden wir die Stellung, die Fox in der Entwicklung der independentischen Mystik, und damit in der gesammten Mystik der Reformationsperiode, deren letzte Frucht ja nur der Independentismus war, einnimmt, dahin bestimmen und darin die kirchengeschichtliche Bedeutung von Fox erblicken müssen, dass er es war, der die letzten, radicalen Consequenzen des spiritualistischen Enthusiasmus, aus dem er hervorgegangen war, gezogen hat, und dass er es gewesen, der für diesen Enthusiasmus die allein adäquate Form gefunden. Die Herrschaft aber über verwandte Geister, die schon durch die Ge-

---

1) Vgl. Journal, I, 135. 146.

2) Journal, I, 170.

3) Vgl. auch den Tractat von Will. Prynal: Silent meeting, a wonder to the world. Lond. 1660.

danken allein verbürgt war, musste unfehlbar errungen werden, wo Sache und Person so verschmolzen waren und in Eins zusammenfielen, wie in Fox. Kannte er doch nur den Einen Gedanken, dem seine heisse Arbeit galt, »alle Welt von ihren eigenen Wegen zu Christus, dem neuen und lebendigen Wege, von ihren selbstgemachten Kirchen zur geistigen und himmlischen Kirche Gottes zu bringen«. Fox hat den Grund galegt; die Freunde, welche er sich auf seinen Zügen bis zum Jahre 1654 gewann, haben dann dem Quäkerthum feste Gestalt gegeben und die Elemente zugeführt, welche diesem jenen Charakter verliehen, mit dem es in die allgemeine geschichtliche Bewegung der Zeit eingreifen sollte.

9. Begleiten wir nunmehr, nachdem wir den Geist und die Bedeutung seiner Predigt kennen gelernt, Fox auf seinen rastlosen Wanderzügen nach dem Hause, wo er selbst die erste Ruhestätte und das Quäkerthum alsbald seinen Mittelpunkt fand. Während der drei ersten Jahre, nachdem er ausgezogen, sahen wir ihn immer wieder dieselben, schon in seiner Bildungszeit besuchten Gegenden durchwandeln. Nottingham, Derby, den Humber hinauf und hinunter, Hull, York, Wakefield, Cleaveland, das waren die Gebiete, die er zwei-, dreimal durchreiste. Aber 1652, als der Krieg beendet, und nach der Schlacht bei Worcester viele auch aus dem Parlamentsheere zu ihrem Haus und Heerd zurückgekehrt waren, da hatte er sich nach den westlichen Grafschaften aufgemacht, wo das Volk noch mächtig erregt war durch die grossen Ereignisse, die sie an sich hatten vorübergehen sehen. Im Frühlinge dieses Jahres finden wir ihn in Preston, in Kendal, in Staveley; nordwärts zieht er an der Küste seines Weges weiter. Hier liegt an einer Bucht der irischen See, durch Moor und Berge von dem übrigen Lande geschieden, Swarthmore, wo das Haus des Thomas Fell, eines vornehmen, in den Grafschaften hochgeachteten Richters, und seiner Gattin Margarethe eine offene Herberge für alle Frommen des Landes war. Eines Abends kehrte auch Fox

hier ein [1]). Am folgenden Morgen, es war ein Fasttag, ging Margarethe Fell mit ihren Kindern zur Kirche nach Ulverstone. Fox lehnte es ab, mitzugehen: »ich muss thun, wie mir der Herr gebietet«. Aber als er auf den Feldern vor Swarthmore wandelt, wird ihm durch ein Wort des Herrn geheissen, ihnen nachzugehen. Er kam in die Kirche, in der er hernach so grausame Behandlung erfahren sollte, während des Liedes vor der Predigt, trat vor auf das Chor und begehrte das Wort. Der Prediger auf der Kanzel gewährte es; und nun redete Fox von dem geistigen Christus und dem inneren Lichte. Margarethe Fell stand in ihrem Kirchstuhle auf, denn sie hatte nie zuvor solche Worte gehört; und als Fox in die Gemeinde hineinrief: »Du sprichst wohl, also sagt Christus und die Apostel; aber was hast du denn von dir selbst zu reden? bist du ein Kind des Lichtes, und was du sprichst, ist es innerlich von Gott?« da ging es ihr durchs Herz; sie setzte sich in ihren Stuhl wieder nieder und rief in ihrem Geiste zu Gott: »Wir sind alle Diebe, wir haben die Schrift im Buchstaben genommen und wissen nichts von ihr in uns selbst«. An dem Tage ward sie und ihre Kinder gläubig. Vierzehn Tage hernach, eines Sonnabends im Mai, fand ihr Gatte, als er von den Assisen zurückkam, in seinem Hause Nayler und Farnsworth vor. Am Abende kehrte auch Fox wieder ein. Margarethe fragte den Gatten, ob dieser zu ihm kommen dürfe; er antwortete ja. Da trat Fox in das Zimmer ein, ohne Gruss, und redete von dem Abfalle seit der Apostel Tagen so ergreifend, wie ihn Margarethe noch nie hatte sprechen hören. Ihr Gatte ward ganz still unter seiner Rede, sprach den Abend über kein Wort mehr und ging bald in seine Schlafkammer. Am andern Morgen aber sagte er zu Fox: »bleib hier, wenn du willst«. — Von da an wurde das Haus der Margarethe Fell die Heimath der Quäker. Zu dieser Stätte des Friedens

1) Vgl. die Erzählung der Margarethe Fell, die später Fox's Gemahlin ward, in der Vorrede zum Fox Journal p. LIV flgd. u. Fox's Erzählung Journal, I, 167 flgd.

wandte sich Fox während dieses und des nächsten Jahres immer wieder zurück. Hier wurden von 1653 an die ersten regelmässig wiederkehrenden Monatsversammlungen der Quäker im nördlichen England gehalten[1]. Hier kehrten alle ihre wandernden Boten ein; dorthin sandten sie von allen Enden der Erde ihre Berichte; Swarthmore wurde zum Herrnhut des Quäkerthums.

1) Letters of early friends, p. 312.

Neuntes Capitel.

Die ersten Freunde und die erste Organisation.

1. Fox war nur bei dem angelangt, was von Anfang an das letzte, wenn auch oft nur dunkel geahnte Ziel des Independentismus und seiner inneren Entwicklung gewesen war. Ausgegangen war der Independentismus von dem Widerspruche gegen die Verbindung, in der bis dahin die Kirche sowohl mit dem Staate, als mit ihrer eigenen geschichtlichen Vergangenheit gestanden hatte. Seine atomistische Construction der Kirche beruhte auf dem ausschliesslichen Rechte jedes einzelnen Subjectes gegenüber allem historisch Gewordenen und Berechtigten, wie gegenüber allen bindenden Formen und äusseren Gesetzen. In den Stürmen des Freiheitskrieges gegen eine katholische Lehre vom göttlichen Rechte und eine fast katholische Episcopatsgewalt, durch das gleichzeitige Wiederaufleben und Eindringen der täuferischen Mystik gesteigert zum Enthusiasmus der Heiligen, sah jetzt der Independentismus in dem Quäkerthume erfüllt, was ihm, wenn auch gekleidet in die schwärmerische Hoffnung des tausendjährigen Reiches, von jeher als Vollendung der Reformation vorgeschwebt hatte: eine rein geistige, von jeglicher äusseren Autorität befreite Kirche als Gemeinschaft von unmittelbar mit dem himmlischen Haupte der Kirche verbundenen und von diesem erleuchteten Gläubigen. Nach der grossen Katastrophe, die durch Cromwell über das irdische Reich der Heiligen hereingebrochen war, hatten die Einen zwar jene politischen Hoffnungen aufgegeben, welche die Anderen noch

mit immer schwärmerischerer Ueberspannung verfolgten, aber an den Idealen ihres religiösen Spiritualismus hatten Beide gleichmässig festgehalten, und so waren es die Männer beider Richtungen, für die Fox das letzte Wort sprach. Dieses innere Licht Christi mit seinen immer neuen Offenbarungen, diese Kraft Gottes mit ihrer oft krampfartigen Gewalt war ebenso sehr für Alle, die nach der Auflösung des Barebone Parlamentes nur noch zu den Stillen im Lande gehören wollten, eine unerschöpfliche Quelle reicher, innerer Förderung und eines seligen inneren Friedens, wie für die Anderen ein verzehrendes Feuer, an dem sich stets von neuem die leidenschaftlichste Kraft für die Kämpfe des revolutionären Chiliasmus entzünden und nähren konnte. Gewissermassen Alles, was zu den Lebensbedürfnissen des enthusiastischen Independentismus gehörte, konnte das Quäkerthum in sich aufnehmen und befriedigen: die stürmische Busspredigt und allen Fanatismus der Revolution, und gleichermassen das Harren und Stillesein vor dem Herrn. So sehen wir denn auch alsbald nach den Entscheidungstagen von 1653 eine Art geistlicher Völkerwanderung aus den independentischen Secten in das Quäkerthum sich vollziehen; gerade die entschiedensten Geister fallen ihm zu. War es doch für die Meisten nur ein kurzer Schritt bis zu seiner Annahme. So berichtet Fox von Vielen, die schon unmittelbar überzeugt waren, bevor er selbst zu ihnen kam, und denen er, weil sie schon »eine Erfahrung von Gottes Wirken im Herzen hatten«, nur noch das Räthsel ihrer eigenen Ahnungen lösen durfte. So jener Friedensrichter in Beverly, Hotham, der, nachdem Fox nur ein wenig mit ihm von den göttlichen Dingen geredet hatte, ihn mit sich in seine Kammer nahm, ihn neben sich setzte und ihm voll Freuden gestand, solches wären auch seine Gedanken gewesen, länger denn seit zehn Jahren; er danke Gott, der es jetzt allem Volk kund thue[1], oder wie es zu Cleaveland ge-

1) Journal, I, 139.

schah, wo ein »Same Gottes und ein frommes Volk« war, das »von der Kraft Gottes ergriffen war« noch vor der Ankunft von Fox[1]. »Ich habe lange geglaubt, dem wahren Gott zu dienen, und in vielen Secten gesucht den Gipfel des Glaubens zu erreichen, aber nun finde ich«, schrieb Anthony Pearson nach seiner ersten Begegnung mit Fox im Jahre 1653 zu Swarthmore, wohin er als Friedensrichter dreier Grafschaften gekommen war[2], »aber nun finde ich, dass mein Werk nicht im Feuer bestehen kann. Meine Gedanken waren eitel aufgeblähter Wahn, ohne Kraft und Leben: was es heisse, die Feinde zu lieben, zu segnen, die uns fluchen, Böses mit Gutem zu vergelten, die Welt zu gebrauchen als gebrauchten wir sie nicht, das Leben zu lassen für die Brüder, hatte ich nie verstanden; was ein reines Herz und was Vollkommenheit sei, hatte ich nie empfunden. All meine Religion war wie vom Hörensagen; mein Glauben und mein Reden galt nur einem Gott und Christus, der im Himmel oder anderswo, ich weiss nicht wie fern von mir, war. O, wie gnadenreich war der Herr, der mich zu Richter Fell brachte, dass ich sähe die Wunder seiner Kraft und Weisheit: ein Haus, wandelnd in der Furcht des Herrn, täglich mit ihm umgehend, der Welt gekreuzigt, Gott allein lebend. Ich wurde so verwirrt, all mein Wissen und Weisheit wurde thöricht; mein Mund wurde still, mein Gewissen überführt, die Geheimnisse meines Herzens offenbar, und ich erfuhr, dass der Herr nahe sei, den ich bis dahin unwissend angebetet hatte«. Kurze Zeit hernach ist Anthony Pearson unter den Ersten gewesen, welche dem Quäkerthume den Weg nach London bahnten. Von ähnlichen Geschichten ihrer Bekehrung wussten Viele zu erzählen. Namentlich unter den Baptisten gab es eine grosse Zahl, die von der äussern Taufe im Wasser zum »Gottesdienste im Geiste und in der Wahrheit« ge-

1) Journal, I, 142.
2) Letters of early friends p. 10 figd. Vgl. Journal, I, 199.

bracht wurden. »Heute erst lerne ich unterscheiden zwischen Fleisch und Geist, und zwischen fleischlichem Lehren und geistlichem Lehren«, rief, als sie Fox zum ersten Male hatte predigen hören, die Frau von Samuel Fisher aus [1], und auch ihr Gatte, der nicht lange zuvor eine reiche Pfründe in der Staatskirche aufgegeben hatte, um zu den Baptisten gehen zu können, trat jetzt von diesen zu den Quäkern über, und zog alsbald als einer der eifrigsten Missionare aus, nach Dünkirchen, Holland, Italien, bis nach Rom [2]. Auch in den Kreisen der Ranters hat Fox eine grosse Ernte gehalten; denn wiewohl er gerade ihnen gegenüber nicht selten aufs tiefste ergrimmte über die Zerrbilder des eignen Geistes, die aus ihrer Mitte ihm entgegentraten [3], so fand er doch auch unter ihnen viel liebe und fromme Herzen, die es werth waren, gewonnen zu werden [4]. Auch ihrer Frauen, von denen ja schon während der Bürgerkriege nicht wenige als Predigerinnen auf den öffentlichen Strassen Londons aufgetreten waren [5], bemächtigte sich eine feurige Begeisterung. Oft begab es sich, wie in Wakefield [6], dass solche Frauen die Strassen der Stadt durch-

1) Journal, I, 256.

2) Mitunter freilich ist es auch zu sehr lebhaften Scenen zwischen Fox und den Baptisten gekommen. Als Fox im Jahre 1655 mit einigen Begleitern Bristol verliess, liefen die Baptisten aus der Stadt hinter diesen her, »um hinter ihnen den Staub von ihren Füssen zu schütteln«. Da wandte sich Fox zu ihnen zurück und rief aus: »Wie, in der Macht der Finsterniss! Wir, die in der Macht Gottes stehen, schütteln den Staub von unsern Füssen gegen Euch«. Journal, I, 283.

3) Einmal kam ein Ranter auf ihn zu, und sagte ihm, er hätte ein Gesicht von ihm gehabt, wie Fox auf einem hohen Throne gesessen: nahm seinen Hut ab und beugte sein Knie vor Fox; da rief ihm dieser zu: »Thue Busse, du Thier.« Journal I, 144.

4) Vgl. oben p. 106. Anm. 2.

5) Reggius, de statu hodierno Angliae p. 65. A. 1645 mulier plebeja concionata est. Primo dixit ad circumstantes: si quis verbum habet exhortationis loquatur. Tacentibus cunctis porrexit: »et nunc est, inquit, tempus illud, quo impletur, quod deus promisit: effundam spiritum meum in ancillas et prophetabunt. Nach ihr traten andere Frauen auf: es kam zu einer förmlichen Disputation. Aehnliches wiederholte sich häufig.

6) Letters of early friends p. 217.

liefen mit dem Rufe: »das ist die Kraft Gottes«. Wie schon früher in independentischen Congregationen, genossen auch bei den Quäkern die Frauen dieselben Rechte wie die Männer: ihre Abstimmung entschied überall mit; an Predigt und Mission hatten sie den hervorragendsten Antheil.

2. Dass aber Fox bis zum Jahre 1654 eine neue Kirche heranwachsen sah, war nicht nur die Frucht seiner eignen, wenn auch noch so unermüdlichen Arbeit: entscheidend für sein Werk war es vielmehr, dass Fox eben in dieser Zeit eine Reihe von Jüngern um sich sammelte, die nicht nur freudig sein Wort annahmen, sondern so mächtig davon ergriffen wurden, dass sie Haus und Heimath verliessen, um selbst als Boten seiner Lehre auszugehen. Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade in den Jahren 1651 und 1652 diese ersten »Freunde« sich ihm anschlossen; damals war es ja, wo die Grundzüge seines neuen Gottesdienstes ihm klar wurden und jene oft unwiderstehlich ergreifenden und sich fortpflanzenden Erscheinungen an ihm hervortraten, von denen das Quäkerthum seinen Namen empfing. Der erste unter jenen Gefährten war Richard Farnsworth, den sich Fox 1651 auf seinen Wanderungen durch Yorkshire in Balby gewann. Noch im selben Jahre gesellten sich zu ihm in Wakefield James Nayler[1], William Dewsbury und dessen Frau. Das Jahr darauf traten in Westmoreland Francis Howgill und John Audland hinzu; in Under-Barrow endlich wohl der bedeutendste unter allen, Edward Burrough. Vergegenwärtigen wir uns einige Züge aus dem Leben dieser ersten Mitapostel des Quäkerthums, die von dem grössten Einflusse auf dessen innere und äussere Entwicklung wurden. Ueber ihre früheste Ver-

1) Der Name dieses für den ersten Charakter des Quäkerthums so bedeutungsvollen Mannes, von dem im folgenden Capitel die Rede sein wird, wird schon in den gleichzeitigen Documenten sehr verschieden geschrieben, Naylor, Nayler, Nailor, Nailer. Nach einem Facsimile in den Letters of early friends p. 59 hat er sich selbst Nayler geschrieben. Vgl. die Anm. zu p. 38 der Letters.

gangenheit weiss man freilich wenig. Nur soviel geht aus Allem hervor, dass sie schon lange zu den Enthusiasten gehört hatten, bevor sie in die Arbeit von Fox eintraten, dann aber auch ebenso unaufhaltsam und stürmisch wie dieser. Richard Farnsworth stammte aus einer angesehenen Familie in Yorkshire; dieses und die benachbarten östlichen Grafschaften wurden der Schauplatz seines Wirkens. Da finden wir ihn sofort nach seiner Bekehrung bald in Drayton, in der Begleitung von Fox, bald mit anderen Freunden in Wakefield, in York, in Stanley, in Manton, mitten im grössten Volksgewühl wohl Stunden lang predigend, fast unter stetem Wechsel von mächtigem Eindrucke und höchster Lebensgefahr. Gar nicht selten geschah es, dass, wenn sie des Abends eine Stadt verliessen, ihnen die Steine um den Kopf flogen, wie die Kugeln in der Schlacht, und doch schrieb Farnsworth grade in diesen Tagen voll Freude: »aller Orten sehe ich jetzt, wie sich der Herr verherrlicht: aber die Welt ist Ein Feuer. Mein Leben ist oft bedroht, aber ich fürchte mich nicht vor dem, was Menschen thun können. Ach, theure Herzen, seid stark: jetzt erhebt sich der Herr zum Triumph! ewig sei sein Name gepriesen«[1]. Von seinem Uebertritte an ist ihm sein Leben als ein beständiger Sieg erschienen. »Gott ist mächtig mit mir gewesen«, waren seine letzten Worte, als er sich 1667 bereiten musste, den letzten Feind zu überwinden, »und seine Gegenwart hat mich jederzeit begleitet, ob es auch scheinen mag, dass ich jetzt unter einer Trauerwolke stehe«[2]. — Ebenfalls aus Yorkshire stammte William Dewsbury, der in der Nähe von Hull geboren ist. Er war Tuchmacher gewesen. Als Cromwell seine Eisenseiten aufrief, hat auch er die Waffen ergriffen[3], und Cromwell's Schlachten mitgeschlagen.

---

1) Letters of early friends p. 218. Aus dem Jahre 1653.

2) Sewel p. 429.

3) Die Erzählung von Croesius p. 56 finde ich sonst nirgends bestätigt; für diesen unzuverlässigen Geschichtsschreiber handelte es sich wohl nur um eine piquante Gegenüberstellung.

Nach dem Kriege hatte er sich, mit Nayler, seinem Waffengefährten, in Wakefield niedergelassen. Aus eignem Antriebe suchten da er und sein Weib, als Fox durch ihre Stadt kam, diesen auf: es war Ein Geist in ihnen, der in Dewsbury durch Fox nur noch gesteigert werden konnte. Nicht lange, so wurde Dewsbury wegen seiner Predigt in Northampton vor den Richter geführt. Nach seinem Namen gefragt, antwortete er: »der Welt unbekannt«. »Ich möchte doch wissen, was das für ein Name ist, den die Welt nicht kennt?« »Er ist«, erwiderte Dewsbury, »in dem Lichte bekannt, und Niemand kann ihn kennen, denn der ihn besitzt.. Der Name aber, bei dem mich die Welt kennt, heisst William Dewsbury«. Was für ein Landsmann er wäre? »Aus dem Lande Canaan«. Das sei ein wenig weit gelegen, spöttelte der Richter. »Nein«, entgegnete Dewsbury, »denn Alle, die in Gott wohnen, sind in der heiligen Stadt, in dem neuen Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, da die Seele in Ruhe ist, und die Liebe Gottes in Christo Jesu geniesset, in welchem die Vereinigung mit dem Vater des Lichts bestehet«. Auch er habe einen Beruf in der Welt gehabt, wie einst auch die Apostel, »und ich blieb darinnen, bis der Vater seinen Sohn in mir offenbarte, und mich von meinem Berufe, den ich in der Welt hatte, hinwegberief, das ewige Wort zu verkünden«. Um solcher Verkündigung willen hat er oft im Kerker gesessen, in Warwick hernach einmal neunzehn Jahre hindurch. Er ist kurz vor dem Anbruche der Freiheit Englands gestorben, 1688, aber er konnte auf seinem Sterbebette von sich rühmen, er habe sich nie als ein Zagender erfinden lassen, und sei so freudig in die Gefängnisse gegangen, als wären es Paläste. Er ist geschieden mit dem Glauben, dass ein schrecklicher Tag des Herrn vorhanden sei; »aber ziehet nur alle Stärke in dem Namen des Herrn an und harret, bis ihr seine ewige Kraft fühlet, dass sie Euch erhalte bei den Trübsalen solchen Tages, der sehr nahe ist«.

An Howgill und Audland, auch an Burrough, zeigt es sich recht, wie unermüdete geistige Wanderer die Männer jener Tage waren. Howgill hatte als Student in Oxford zur bischöflichen Kirche, Audland als Jüngling zu den Presbyterianern gehört; beide waren dann zu den Independenten, von diesen zu den Enthusiasten übergegangen. Beide hatten vordem in Sedburgh geistliche Aemter bekleidet. Als sie aber durch Fox vom äusseren Predigtamte zu dem inneren Lichte bekehrt wurden, gaben sie ihrer früheren Gemeinde das Geld, das sie einst von ihr genommen, zurück. Audland ging nach dem Süden, in Bristol hat er oft vor Tausenden gepredigt. Aber seinem Feuereifer war die Kraft seines Körpers nicht gewachsen. Ein hitziges Fieber hat ihn früh hinweggerafft; doch noch seine letzte Bitte war, man möchte ihm im Bette auf seine Kniee helfen, damit er für das Wohl der Gemeinde beten könne. Er und Howgill sind fast immer selbander gezogen; nur nach London war ihm, wie wir sehen werden, dieser vorangegangen. Howgill starb 1668 im Kerker; als man ihm lebenslängliches Gefängniss angekündigt, hatte er nur erwidert: »Ein hartes Urtheil, weil ich den Geboten Christi gefolgt bin; der Herr vergebe Euch Allen!« — Sechs Jahre vor ihm war, ebenfalls im Tower zu London, noch im Frühlinge des Lebens, Edward Burrough gestorben, er der unerschrockenste Anwalt des Quäkerthums in seiner Entstehungszeit, von allgewaltiger Beredsamkeit und mit einem Herzen voll überströmenden Gefühls, das uns aus jedem Worte seiner Briefe ergreift[1]. Er stammte aus Kendal in Westmoreland. In früher Jugend war er Presbyterianer gewesen; innere Zweifel hatten ihn zum Bruche mit jeder äusseren Kirche gebracht; in solcher Stimmung der Gewissensangst und Sehnsucht hatte er Fox predigen hören, und die Richtung seines Lebens war von da

1) Von dem Inhalte abgesehen, ist es schon eine Freude, seine klaren, feinen und doch so festen Schriftzüge zu betrachten. S. Letters p. 267. Sewel rechnet Burrough zu den Helden, deren Bogen nie zurückweicht und deren Schwert nie leer zurückkommt aus den Schlachten des Allmächtigen.

entschieden. »Wenn auch«, waren seine Worte, als er, erst achtundzwanzig Jahre alt, sein Ende nahe fühlte, »dieser irdische Leib in Staub verwandelt werden muss, so tröste ich mich doch des Zeugnisses, dass ich Gott unter meinem Geschlechte gedient habe, und der Geist, der in mir gelebt und gewirkt hat, soll noch in vielen Tausenden herfürbrechen«. — Damals, als Fox solche ersten Genossen um sich versammelte, standen sie noch sämmtlich in der Blüthe der Jugend. Burrough, Audland, William Caton waren achtzehn Jahre alt, Farnsworth, Dewsbury nur wenig älter; aber was sie und ihre Gefährten mächtig machte, weit zu überwinden, war die Kraft und die Begeisterung einer ersten Liebe. Ihr Geist kannte kein Hinderniss und keine Trübsal. James Parnell, der als sechzehnjähriger Student von Cambridge aus 1653 Fox in seinem Gefängnisse zu Carlisle besucht hatte, und dort gläubig geworden war, durchzog in den beiden folgenden Jahren Essex und die benachbarten Grafschaften mit der Predigt des Quäkerthumes. 1655 wurde er in Colchester zu einer bedeutenden Geldbusse verurtheilt, weil er den Gottesdienst in Great Coggeshall unterbrochen, und dann bis zur Bezahlung gefangen gesetzt. Colchester-Castle war eine alte verfallene Burg, in deren einer Mauer übereinander zwei Reihen von engen Gewölben sich befanden, die zu Gefängnissen dienten. In eines der oberen Löcher, zwölf Fuss über dem Boden, wurde Parnell gebracht. Die Leiter, die hinauf führte, war aber nur sechs Fuss hoch, und wenn Parnell sich sein Essen holen wollte, musste er sich erst an einer Art Strickleiter auf jene herablassen. Korb und Strick, den ihm die Quäker brachten, nahm man ihm weg. Als er so eines Tages, das Essen in der einen Hand, die Leiter hinaufgestiegen war, und mit der andern das Seil ergreifen wollte, verfehlte er es, und stürzte auf den steinigen Hof der Burg herab. Man brachte ihn nun in eines der unteren Löcher, das nur eine Thür, aber kein Fenster hatte, und das er weder bei Tage noch bei Nacht verlassen durfte. Einmal aber gelang es ihm, auf den Hof zu treten,

um Luft zu schöpfen; zur Strafe musste er die ganze Decembernacht in der strengsten Kälte unter freiem Himmel zubringen. Die Folge solcher Martern war eine tödtliche Krankheit, der Parnell im Gefängnisse erlag. Und doch, wie freudig ist er gestorben! »Solchen Tod muss ich sterben, Thomas«, sagte er zwar zu Thomas Shortland, der mit Anna Langley in seinen letzten Stunden zugegen war, aber er fuhr fort: »ich habe grosse Dinge gesehen. Haltet mich nicht auf, sondern lasset mich fort«. »Nein, liebes Herz«, entgegnete Anna Langley, »wir wollen dich nicht aufhalten«. »Nun fahre ich hinauf«, war sein triumphirendes Abschiedswort[1]. Aehnliches und gleich Schweres wie er haben viele dieser ersten Quäker erduldet, aber ihre Leiden erhöhten nur ihre Angriffskraft und Freudigkeit. Weder Mühe noch Kosten sparen sie, fing man damals an von ihnen zu sagen, unermüdlich dringen sie vor nach Ost und West.

3. Ihr Auftreten war dem von Fox gleich, nur ihre Tracht nicht immer so absonderlich, wie die seine. Wo sie in eine Stadt kamen, galt auch ihr erster Angriff dem Gottesdienste der älteren Kirchen. Oft genügte ihr blosses Erscheinen in der Kirche, wo sie, den Hut auf dem Kopfe, unbeweglich an der Thür stehen blieben, um die Gemeinde in die tiefste Erregung zu versetzen[2]. Oder sie unterbrachen den Prediger durch heftigen Zuruf: »Komm herunter, du Betrüger, du Miethling, du Hund!«[3] Als Miethlinge verwarfen sie Alle, die nicht den Geist, sondern nur todtes Wissen hatten[4] und

1) Vgl. Sewel p. 101 und Fox, Journal, I, 210. 259. Fox wollte ihn in Colchester-Castle besuchen, ward aber nicht zu ihm gelassen. Ein Brief Parnell's aus dem Gefängnisse, schlicht und innig, in den Letters p. 224.

2) Vgl. u. a. Sewel p. 112.

3) Vgl. Baxter, Life, I, 116 von diesen Jahren: they (die Quäker) cryed out in our assemblies: come down, thou deceiver, thou hireling, thou dog u. s. w.

4) Die ersten Quäker hatten denselben Widerwillen gegen jede, auch gegen die theologische Gelehrsamkeit, wie die deutschen Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts. Der geistliche Mensch richtet alle Dinge, war ein

von ihren Gemeinden Gehalt oder Zehnten nahmen. Sie wollten, erklärte Burrough in London[1], nicht alle Geistlichen in England anklagen; Einige darunter seien wirklich Christi Diener, und mit denen seien sie eins; aber alle Miethlinge, die nur an den Gewinn von ihrer Heerde dächten, die wollten sie verwerfen. Sie selber brachten dieselbe Botschaft, die ihnen Fox gebracht, und nur dadurch vielleicht unterschied sich ihre Predigt von dem unmittelbaren Lichte Christi in uns von der Art und Weise ihres Meisters, dass bei ihnen das enthusiastische und radicale Element in noch extremeren Formen und fast noch grösserem Uebergewichte hervortrat als bei Fox. Auch sie lebten nur in den unmittelbaren göttlichen Offenbarungen. Als Howgill und Burrough, vor den Rath von Bristol gestellt, gefragt wurden, warum sie in die Stadt hereingekommen wären, gaben sie als Grund an den Befehl und die Eingebung des Herrn, »der ihnen geboten, Zeugniss abzulegen von seinem Namen, und das Evangelium zu verkündigen, das ihnen anvertraut sei«. Man fragte sie, ob sie unmittelbar oder mittelbar berufen seien; sie antworteten »unmittelbar«, und, fügt Howgill seiner Erzählung hinzu: wir läugneten jede mittelbare Berufung, denn sie ist fleischlich[2]. Auch Tag und Stunde solcher Offenbarung wussten sie zu

---

Lieblingswort von Fox (Journal, I, 233). Hebräisch, Griechisch, Lateinisch und die sieben Künste seien nur für den natürlichen Menschen, liebte er zu sagen, und das Sprachstudium verwarf er, weil die Entstehung der Sprachen eine Strafe gewesen für den Thurmbau zu Babel (Journal, I, 417). Den schulmässig gebildeten Theologen musste Fox allerdings beschränkt erscheinen, wenn er mit ihnen darüber disputirte, ob das Evangelium sterblich oder unsterblich sei, wie viel Mächte es gebe, ob zwei oder mehr als Gott und den Teufel? Er aber hielt sie für die grössten Feinde Christi. Journal, I, 133: Mind, who are the chiefest against Christ: even the great learned men, the heads of the people, rulers and teachers....

1) Letters of early friends p. 220.

2) Letters of early friends p. 220. Howgill und Burrough an Margarethe Fell: And it was asked us, whether our call was mediate or immediate; we answered, immediately; we denied all mediate calls, for they were carnal.

nennen[1]. Und wenn Dewsbury zu seinen Richtern von dem neuen Namen sprach, der nur im Lichte bekannt sei, dieser Name aber war: »das Lamm«, wenn andere Quäker ausriefen, in ihnen sei das Licht erschienen, durch welches alle Dinge geschaffen sind[2], wenn Farnsworth berichtet, ein Verhaftbefehl wegen Gotteslästerung sei gegen ihn erlassen[3], so ist es mehr als wahrscheinlich, dass diese ersten Quäker noch einen Schritt weiter auf der Bahn gethan haben, die zur Gleichstellung des von dem Lichte Christi Erleuchteten mit Christo selbst und über ihn hinausführte; das Hosiannah, das wir bei dem Einzuge Nayler's in Bristol vernehmen werden, kam aus dem Herzen des ursprünglichen Quäkerthums überhaupt. Betrachteten sie sich doch Alle als durch das Licht in ihnen versetzt in den Stand der Heiligen und Vollkommenen. »Glaubst du an Vollkommenheit?« war die erste Frage eines presbyterianischen Geistlichen an einen der frühesten Quäker in London. »Ja«, war dessen Antwort, »und du läugnest sie?« »Ja«, erwiederte der Presbyterianer. »Dann bist du kein Diener Gottes«, schloss der Quäker das Gespräch[4]. Radical war der Bruch mit allem, was von der Welt war, mit deren Sprache und mit deren Zeitrechnung: »dem Fleische nach« oder »wie die Welt zählt«, fügten sie wie entschuldigend hinzu, wo sie diese Sprache nicht umgehen konnten[5]. Ihre Welt

---

1) z. B. Silent meeting p. 8: and now, this 22 day of the 7th month the word of the Lord came into me.

2) The morning watch p. 1: that is come, which was before the subtility (des Satans) and that is manifest, which in the beginning made all things and was before the serpent prevailed...

3) Letters of early friends p. 218.

4) Letters of early friends p. 7.

5) Die Namen der Tage und Monate wurden verworfen, als heidnischen Ursprunges; der Sonntag wurde zum ersten Tage, der Januar zum ersten Monate u. s. w. So z. B. das Datum in den Letters of early friends p. 10: 27th of the 4th month, as the world accompts. 1654. (In einem Briefe von Delamain.) Schon vorher hatten einige Heilige, nach Reggius, den Versuch einer neuen Aera gemacht: sie zählten die Zeit nach den Verfolgungen, die sie ihnen gebracht (»anno ultimae sanctorum

war die innere Welt des Geistes. — So gingen sie daran, die »Heerde Gottes«, die »Kinder des Lichts«, die »Gesellschaft der Freunde« zu sammeln[1].

4. Und in der That, diese ersten Quäker bildeten Eine grosse Brüdergemeinde. Das eben war es, was ihr Vordringen so zuversichtlich und ihre Zunahme so bedeutend machte, dass Ein enges Band sie Alle umschloss, eine feste und wohlberechnete Organisation, die das Quäkerthum von da an zu einer geschlossenen, ja fast zu einer geheimen Gesellschaft machte, ähnlich, wie es die Gottesfreunde des vierzehnten Jahrhunderts gewesen waren. Auf diese Organisation hat man bis jetzt noch nirgend geachtet; und doch verdankt, ausser der Consequenz der Gedanken, gerade ihr das Quäkerthum, dass es von allen enthusiastischen Secten des Jahrhunderts allein Bestand und Dauer gewonnen hat.

Von den Tagen an, in denen Fox in Swarthmore eine zweite Heimath gefunden, ward das Quäkerthum zu Einer grossen Familie, die in Margarethe Fell die geistliche Mutter, in ihrem und ihres Gatten Hause gewissermassen das Vaterhaus gewonnen hatte. Thomas Fell selbst trat freilich nicht zu den Quäkern über, aber er blieb ihnen doch innerlich nahe; seit der Zeit, wo er Fox freien Zutritt zu sich gestattet hatte, besuchte er keine öffentliche Kirche mehr; nur seinen Stuhl liess er, so oft die Freunde ihre Versammlungen hielten, in das Nebenzimmer setzen, und von hier hörte er andächtig zu, ohne selbst als Theilnehmer zu erscheinen. Sein einflussreicher Schutz ist auch vor den Richtern Fox und manchem

---

passionis« und ähnlich). »My master in the flesh«, sagte bei den Quäkern der Gesell von seinem Meister.

1) »Gesellschaft der Freunde« ist bekanntlich der Name, mit dem sich noch heute das Quäkerthum bezeichnet. So viel ich sehe, ist er zum ersten Male angedeutet am Schlusse der ersten grösseren Encyclica, die Fox 1653 ausgehen liess: this is to be sent amongst »all friends in the truth the flock of God, to be read at their meetings« in every place, where they are met together. Journal, I, 222. Gebräuchlich aber ist der Name erst geworden in den letzten Decennien des 17. Jahrhunderts.

andern Quäker zu gut gekommen. Seine Gattin aber und ihre Töchter lebten von der Stunde an, da die Kraft des Herrn über sie gekommen war, nur noch für die Gemeinde, der sie auch für die äusseren Bedürfnisse ihr reiches Vermögen widmeten. Die grossen Säle ihres Hauses dienten vom Jahre 1652 an zu den grösseren, erst monatlich, dann vierteljährlich gehaltenen General-Meetings; später wurden hier auch die Jahresconferenzen abgehalten; und so ist es geblieben bis 1690, wo neben dem älteren Brüderhause ein neues Gemeindehaus errichtet wurde[1]. Margarethe Fell war die Seele der ersten Missionen. Ein Herz voll immer gleichen Friedens, ein klarer, fester und unerschrockener Sinn ohne jede Schwärmerei und Ueberspannung spricht aus allen ihren Worten und Handlungen. Ohne Zagen ist sie auch vor Karl den Zweiten getreten, um für die Freunde Fürbitte und Verwahrung einzulegen, und als sie 1664 selbst in den Kerker geführt wurde, hatte sie aus ihrem Gefängnisse zu Lancaster-Castle nur Worte der freudigen Ergebung in die Wege Gottes, die immer die besten sind, aber auch der Warnung vor jedem eigenwilligen Marterthume; »seid nur still und zufrieden mit dem Willen des Herrn«, schreibt sie ihrem Schwiegersohne; »lasst nur keine Sorge Euer Herz erfüllen, denn wir haben alle Ursach, uns in dem Herrn zu freuen allerwegen, und am meisten von Allen ich«[2]. An sie zuerst richteten von jeder Station ihrer Wander-

1) Fox, Journal, I, 171. Hier in Swarthmore wurden auch während des 17. Jahrhunderts alle Briefe und Documente der Quäker aufbewahrt. Vgl. o. S. 10.

2) Letters of early friends p. 236. As I have said often to thee, give up to be crossed: that is the way to please the Lord and to follow him in his own will and way, whose way is the best. — Marg. Fell ist, sei nebenbei bemerkt, neun Jahre vor Fox geboren, im Jahre 1615, die Tochter eines Edelmannes von altem Geschlechte. In ihrem achtzehnten Jahre vermählte sie sich mit Thomas Fell, der, damals Mitglied des Parlaments, hernach als Vicekanzler der Grafschaft Lancaster und Oberrichter eine der angesehensten Stellungen in England einnahm. Thomas Fell starb nach einer auch an Kindern reich gesegneten Ehe 1658. Elf Jahre hernach, am 28. Aug. 1669 vermählte sich Margarethe Fell mit Fox, und elf Jahre nach diesem ist sie gestorben, 1702.

schaft Howgill, Burrough, Nayler und alle jene anderen ersten Verkündiger des Quäkerthums ihre Briefe und Berichte, und diese Briefe sind oft voll überfliessenden Gefühls der Liebe und Verehrung für sie. Sonst so knapp und schlicht in Worten, wissen ihr gegenüber die Freunde oft kaum Worte genug zu finden; »ewig theure, treulich geliebte Schwester«, »innig geliebtes Herz« und ähnlich lautet beständig die Anrede an sie[1]. »Meine theure, geliebte Schwester«, schreibt Burrough an sie, »an der meine Seele sich erquickt, so oft ich Deiner gedenke, ich grüsse Dich zärtlich in dem Quelle des Lebens, aus dem ich mit Dir trinke und täglich erfrischt und genährt werde«. »Eine fruchtbare Rebe bist Du an dem lebendigen Weinstocke, eine liebliche Blume in dem Garten Gottes«[2]. Ihrer Sorge und ihrer Fürbitte stellten sie alle ihre Angelegenheiten anheim; durch ihre Hand empfingen sie jede nöthige Nachricht und Weisung. — Aber ebenso eng, wie mit Margarethe Fell, waren die Quäker unter einander verbunden; denn, wie ein Wort von Fox lautet[3], »alle Freunde, hier und dorten, in England und in allen anderen Ländern, sind Eine Familie«. Herzlicher kann nicht leicht ein Liebesbund sein, als er unter diesen ersten Quäkern bestand; in ihren Briefen athmet derselbe Geist der traulichsten Vereinigung, der uns aus den Missionsliedern und Liturgien Herrnhuts so innig anspricht. »Unsere Herzen brachen fast«, schreiben Howgill und Burrough, als sie sich in London von Audland und Canne hatten trennen müssen, »da wir von einander schieden; denn unser Leben ist in Eins gebunden, und wir theilen Einer des Andern Leid und Einer des Andern Freude«[4]. Darum nahm auch Keiner von dem Andern Abschied, er hätte ihm denn alsbald darauf geschrieben, wie es ihm ergangen, was ihm be-

1) Vgl. die zahlreichen Sendschreiben im ersten Theile der Letters of early friends.

2) Letters of early friends p. 262. p. 25.

3) Journal, I, 426.

4) Letters of early friends p. 17.

vorstehe. Ueber ganz England, so weit sie gezogen, hatten sie ein Netz ausgebreitet, dessen einzelne Fäden alle in Swarthmore zusammenliefen. Wer in Norwich, in Suffolk, in Dover, in Bristol, in Hull arbeitete, war jedem von ihnen wohlbekannt; keiner unter ihnen fühlte sich einsam oder verlassen. Aber während sie selbst von einander die beste Kunde hatten, bewahrten sie nach aussen ein sorgfältiges Geheimniss. Fast nirgends finden wir in ihren Briefen ausgeschriebene Namen, nur Anfangsbuchstaben oder allgemeine Andeutungen. »Wenige kennen unsere Lage«, schreibt Howgill an Margarethe Fell[1].

So wuchs das Quäkerthum heran zu einer wohlorganisirten und doch in gewissem Sinne geheimen Verbindung; ihre Missionsarbeit zu einer systematischen Propaganda. Ihre Meetings aller Orten, oft von Tausenden besucht, griffen wohl in einander und empfingen ihre Richtung von den regelmässigen Versammlungen in Swarthmore. Schnell nahm jetzt die Zahl der Boten zu, deren Feuer sich an der Begeisterung jener ersten Freunde von Fox entzündete. 1652 zählte man fünfundzwanzig solcher Missionare, zwei Jahre hernach schon sechszig[2].

5. Erst von Swarthmore an also hat das Quäkerthum als Gesellschaft eine feste äussere Gestalt gewonnen. Fox mit seinem nur für die innerlichen Dinge geöffneten Sinne hatte den Grundgedanken gefunden, auf dem sich eine neue Kirche auferbauen konnte; aber er hatte nur Einzelne bekehrt. Die Gründung einer Gemeinde ist das Werk der ersten Freunde und der Margarethe Fell. — Durch jene geschah jetzt auch ein weiterer Schritt von hoher Bedeutung. In ihnen, die zum Theil von den grossen Schlachtfeldern gekommen waren, lebte ein Geist, der nicht ruhte, bevor sie das Quäkerthum eingreifen sahen in die ganze politische Bewegung ihres Vaterlandes.

1) Letters of early friends p. 40: few know our condition.
2) Sewel p. 59. 74.

Gewiss war die Besorgniss vor einem solchen Fortschritte der tiefste Grund für die Beschränkung auf den Norden und Osten von England gewesen, die Fox selbst seiner Verkündigung auferlegt hatte; so oft ihn auch sein Weg in die Nähe von London geführt hatte, war er doch immer wieder in weit abgelegene Gebiete umgewendet. Sein Geist, wenn auch angeregt durch die allgemeinen weltgeschichtlichen Angelegenheiten und Bestrebungen seiner Zeit, war doch nur auf das religiöse Ziel gerichtet: der seiner ersten Genossen auf ein universelles. Sie waren es, die nach London zogen.

Es war in den letzten Tagen des kurzen Parlaments, und nicht lange vor der hereinbrechenden Katastrophe, als von den Quäkern eine erste geistliche Recognoscirung nach der Hauptstadt unternommen wurde. Gervase Benson hatte als Oberst in der Parlamentsarmee gedient und lebte nach dem Kriege als Friedensrichter in der Grafschaft Lancaster. Auch er gehörte zu dem Freundeskreise von Thomas Fell. In seinem Hause zu Sedburgh versammelte sich jene Separatistengemeinde, die von Howgill und Audland geleitet wurde. Benson war zugegen gewesen, als Fox hier im Anfange des Jahres 1652 sein Zeugniss von dem Lichte vor ihnen abgelegt und sie gewonnen hatte[1]. Aber erst, als er diesen gegen Ende des Jahres vor den Assisen zu Lancaster seine Vertheidigung hatte führen sehen, ward er selber bekehrt. Das Jahr darauf wurde Fox in Carlisle in das Zuchthaus gebracht und zum Tode verurtheilt. Benson begab sich nach Carlisle; aber als er sich vergebens bemüht hatte, in das Gefängniss zu dringen, machte er sich schnell entschlossen auf den weiten Weg vom äussersten Norden nach London, um hier bei den Heiligen, deren Parlament noch tagte, Hülfe zu finden. In der letzten Woche des November kam er, der erste Quäker, in London

1) Journal, I, 162. The next day I went to a meeting at justice Benson's where met a people, that were separated from the public worship.

an[1]. Durch ihn und durch die Aufsätze, die er einigen Mitgliedern des Parlaments überreichte, kam an dasselbe jene erste Kunde von dem jungen Manne, der in Carlisle um seines Glaubens willen zum Tode verurtheilt sei[2]. Es war gerade die Zeit, in der es sich um die entscheidenden Beschlüsse über die Aufhebung der Zehnten und den Sturz des geistlichen Amtes handelte. Benson begab sich in die Meetings, in denen Parlamentsmitglieder und Geistliche den lebhaftesten Streit führten. Aber er fand in diesen Versammlungen Niemand, mit dem er hätte Gemeinschaft schliessen können; nur wenige waren dem Lichte nahe, zu dem er vorgedrungen[3]; für die Meisten jedoch war sein Wort, das nicht nur jedes äussere Amt, sondern auch jeden äusseren Gottesdienst als fleischlich verwarf, fremd und abstossend. Aber es entstand doch ein Fragen nach der Wahrheit, die im Norden offenbar geworden sei[4]. Nicht lange blieb Benson in London allein. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass die nächsten Freunde, die im Frühjahre 1654 nach London sich aufmachten, ebenso wie Benson einst zu Cromwell's Truppen gehört hatten: Amos Stodard, früher Hauptmann in der Parlamentsarmee, Simon Dring, James Nayler, wenn auch dieser damals nur kurze Zeit dort verweilte[5]. Zuerst hielten sie sich still und zurückgezogen. Ihre Versammlungsstätte, das Haus von Simon Dring in

1) Sein Brief vom 29. Nov. 1653 an Fox und Nayler ist die erste quäkerische Urkunde, die wir besitzen. Letters of early friends p. 2.

2) Journal, I, 211. Vgl. oben S. 134. 185.

3) In jenem Briefe: »Dear friends, I find nothing here that I can have any fellowship with: only the Lord is raising up a light in many, that discovers the carnal actings both of magistrates and ministers so called«.

4) Als P. S.: »There are many hereaways inquiring after Friends in the North and the Truth made manifest in you«.

5) Dass er aber, was für die Folgezeit nicht unwichtig ist, einer der ersten Quäker in London war, geht aus einem Briefe vom Juni 1654 hervor; in den Letters of early friends p. 8: ... she is well known to James Nayler and Gervase Benson and other friends, who were lately in London.

Watling-Street, hernach in Moor-fields, war nur wenigen bekannt; doch hörte man hier und da ein Gerücht von einer neuen Secte, in der nur zwei Frauen das Wort führen sollten. Zuerst waren es nur Handwerker und Leute geringeren Standes, die gläubig wurden; aber welche Kraft auch diese ergriff, geht aus einem Briefe hervor, der uns noch von zwei jungen Quäkern aus diesen Kreisen erhalten ist[1], die in das Haus von Dring gekommen waren, Alexander Delamain und John Bridget mit Namen. Nur mit viel Angst und Zagen hatten beide zuerst gewagt, zurückzubleiben, wenn ihr Meister mit seiner Familie zur Kirche ging, des Morgens und Abends sich von der Hausandacht, dem Bibellesen und Psalmengesang auszuschliessen. Aber ihr Gewissen lässt ihnen keine Ruhe, ein Wort gibt das andere; eines Tages fasst sich Delamain ein Herz und sagt dem Meister, er habe ihn in seinem Gebet Gott für seine Berufung und Erwählung preisen hören; aber von dem Leben, das Christus ist, sei nichts in ihm, und das Gebet des Gottlosen sei ein Gräuel vor Gott. Da wechselte sein Herr die Farbe und hieb mit der geballten Faust auf ihn ein; aber kein Zucken kam in Delamain's Hand, sondern er gedachte an das Wort des Herrn, und bot ihm auch die andere Wange dar. Dann aber fragte er den Meister, ob etwa, was er jetzt gethan, von Gott sei, und jener musste antworten, nein. Alle Unterredungen, die nun presbyterianische Geistliche mit Delamain anstellten, waren vergeblich. Da bedrohte ihn der Meister wegen der Schande, die er über sein Haus gebracht hätte, mit dem Zuchthause. »Name und Credit verloren«, schreibt darüber Delamain an seinen Freund in Kendal, »arme, elende, bettelhafte Dinge, nicht werth, dass ich daran denke! Und wenn ich zehntausend Freiheiten zu verlieren hätte, mit Freuden wollte ich sie verlieren aus solcher Ursache. Um des Zeugnisses der Wahrheit willen will-

1) Letters of early friends p. 5. 26. Juni 1654.

kommen Zuchthaus und jede andere Strafe; fahr hin, Name, Credit und Ehre!«

Und dennoch meinten diese ersten Londoner Quäker, ihr Reden sei nur ein Stammeln; ihre Augen waren nach Norden gerichtet[1]. Und die Hülfe kam ihnen, als Burrough und Howgill in London erschienen, im Juli 1654, wenige Tage nach ihnen Pearson, Canne und Hubberthorn. Es war nicht, wie man es oft dargestellt[2], jene bekannte Scene in einer der Vorstädte, die das Quäkerthum in London öffentlich einführte[3]; vielmehr war es auch hier das planmässige Vorgehen, welches den Erfolg vorbereitete. Jeden Morgen in der Frühe kamen die Freunde in Dring's Hause zusammen, da vertheilten sie unter einander die Arbeit des Tages. Immer je zweien wurde ein besonderes Stadtviertel zugewiesen; Burrough und Howgill erwählten sich meist den Mittelpunkt der Stadt. In einem Saale, den sie dort gemiethet hatten und der über tausend Zuhörer fasste, sehen wir sie täglich bis 12, 1 Uhr predigen. Der Raum reicht oft nicht hin für die grosse Zahl der Zusammenströmenden. Nachmittags begaben sie sich von dort aus nach verschiedenen Plätzen und Märkten, und setzten so ihre Predigt fort bis 4, 5 Uhr[4]. Fast wollte ihnen die Arbeit zu schwer dünken. Zudem war in London die Aufgabe weit schwieriger, als je zuvor in den Städten der Provinzen, unter einer grossen Bevölkerung mit ihren vielseitigen, geistigen und socialen Interessen, den vorgeschrittenen philosophischen

---

1) Delamain: the expectations of our friends here (who are faithful), have been and are very great, to have some friends out of the North to come to abide here, and they are daily looking for some one or other.

2) Vgl. Sewel p. 74, Croesius p. 70. Schröckh, 9, 327.

3) An einem der ersten Abende seines Aufenthalts in London trat Burrough unter eine grosse Volksmasse, die einem Boxerkampfe zusah, ging auf den Sieger zu, als ob er sich ihm stellen wollte, liess ihn alle Vorbereitungen zum Kampfe treffen, und als die Menge eben in höchster Spannung des Ausganges war, richtete Burrough plötzlich an sie und an den Faustkämpfer seine mächtige Busspredigt.

4) Letters of early friends p. 26.

und politischen Ideen einer Zeit, die in ihrem Schosse die Systeme eines Hobbes und Locke trug. »O, dass doch nur solche nach London kommen möchten«, schreibt Pearson schon wenige Tage nach seiner Ankunft an Fox[1], »die erhoben sind in das Leben der Wahrheit und in der lebendigen Kraft Gottes stehen, deren Wort Autorität besitzt; denn hier finden sich so viel Kluge und Gelehrte, die mächtig sind, entgegenzutreten und zu widersprechen, dass Schwache die Wahrheit bald würden mit Füssen treten lassen«. Dazu kamen jene rohen Massen aus den Kreisen der Lehrlinge und Arbeiter, die gerade in den Revolutionsjahren bei allen öffentlichen Vorgängen die hervorragendste Rolle spielten. »Hier giebt es«, fügt Pearson hinzu, »so viel wilde und rohe Lehrburschen, junges Volk und Ranters, dass nichts sie binden kann als die Kraft Gottes«. Aehnlich Burrough an Margarethe Fell[2]: »Gross ist die Sorge und Last, die uns anvertraut ist, und gross unsere Arbeit, bis Christus in diesem Volke hervorgebracht wird; die Bosheit hat hier den Gipfel erreicht und die Klugheit der Schlange ist reif geworden: aber wir sind nicht allein, denn die Kraft unsres Vaters ist mit uns für den reinen Samen, der noch in Knechtschaft liegt in dieser Stadt«. Und dennoch konnten er und Howgill freudig berichten, wie ihr Wort trotz alledem immer mehr eine offene Thür fand. Zwar nicht viel Vornehme und Grosse nähmen ihr Zeugniss an, hören wir von Howgill im September[3], und doch, auch unter ihnen seien manche schweigsam geworden, und ständen in tiefem Sinnen und unter einer treuen Macht. Aber sonst träten aus allen Ständen und Secten viele herzu; Hunderte seien gläubig geworden, schreibt Burrough. Dazu kamen gerade in diesen Tagen die guten Nachrichten von allen andern Seiten: »Wir werden reichlich erquickt;

1) Letters of early friends p. 13. 5. Aug. 1654.
2) Letters of early friends p. 15. 29. Aug. 1654.
3) Letters of early friends p. 19. 23. Sept. 1654.

wir empfangen Briefe aus allen Quartieren: das Werk geht vor aller Orten, Ihm sei ewiges Lob gesungen für immer![1]« So Howgill; Burrough gleichermassen: »das Werk des Herrn geht glorreich fort in diesem Lande: ein kostbarer Same ist da«: Worte, in denen das Bewusstsein einer neuen Aufgabe und Stellung sich ausspricht, in welche die Quäker jetzt ihre Gesellschaft eintreten sahen.

---

1) Letters of early friends p. 19. Howgill an Widders: We have been at the most eminent societies in the city, and we have had strong fightings with them over and over, and at some steeple-houses; and, but that they have our persons in contempt, they say none speak like us: — but the devil cannot stoop so low. . . . and we have been guided in much wisdom, so that all them that hate us have nothing to accuse us, as of tumults or disorder in the least: some wait to entrap us, but in wisdom we are guided; praised be the Lord! . . . We are much refreshed, we receive letters from all quarters, — the work goes on fast every where; — eternal living praises to Him for ever!

Zehntes Capitel.

Sturm- und Drangperiode.

1. Man hat es oft als Eigenthümlichkeit und einen besonderen Vorzug des Quäkerthums gerühmt, dass es allein von allen puritanischen Secten sich frei gehalten habe von jener Vermischung kirchlicher und politischer Bestrebungen, die man bei allen übrigen Parteien der englischen Kirche in dieser Zeit wahrnimmt; von Anfang an, meint man, haben sich die Quäker beschränkt auf das rein religiöse Gebiet[1]. Aber diese Ansicht findet in den Thatsachen selbst keine Bestätigung. Das Quäkerthum hat vielmehr so wenig den allgemeinen politischen Bewegungen des Zeitalters fern gestanden, dass gerade darin ein wesentliches Moment seiner Entwicklung in der ersten Periode liegt, dass es von seinem neuen Princip aus in das volle Erbe nicht nur der religiösen, sondern auch der politischen Interessen der gesammten enthusiastischen Partei einzutreten unternahm. War doch in diesen Jahren beständiger revolutionärer Gährung nichts unvermeidlicher, als auch die politischen Consequenzen eines Princips zu ziehen, das trotz aller supranaturalistischen Form nur der Ausdruck war für die unbedingte Freiheit des einzelnen Sub-

1) Vgl. Hagenbach, Vorlesungen über die neuere Kirchengeschichte S. 70: Die Quäker unterscheiden sich dadurch vortheilhaft von ihren Landsleuten, den Puritanern, dass sie sich von politischer Aufregung fern hielten; .... es steht fest, dass die ganze Geistesrichtung der Quäker dem politischen Treiben abgekehrt ist, und rein auf das Geistige und Religiöse sich beschränkt.

ectes, welches kein anderes Gesetz für bindend anerkennt als die eignen persönlichen Eingebungen. Diese Freiheit war im Quäkerthume so ausschliesslich wie bisher noch nie zur Grundlage einer neuen religiösen Gemeinschaft gemacht worden; was war verlockender, als der Gedanke einer gleichen politischen Befreiung? Von jenem Idealismus, der innerhalb der Kirche alle äusseren Formen als des Geistes unwürdig verwarf, war nur noch ein Schritt zu demselben Radicalismus gegenüber den bestehenden Einrichtungen und Gewalten im Staate als Hemmnissen der Freiheit. Je grösser daher die Zahl der Baptisten und Quintomonarchisten war, die zu den Quäkern übertraten und als ihre Missionare auszogen, eine desto überwiegendere Herrschaft erlangten im Quäkerthume jene Ideen einer politischen Umwälzung und eines abstracten Republikanismus, welche die Heiligen erfüllt hatten. Das Quäkerthum war dazu geschaffen und hielt sich berufen, allen diesen Tendenzen neue Schwungkraft zu verleihen. Es war nicht zufällig, dass erst nach der Katastrophe des Jahres 1653, aber auch fast unmittelbar nach dieser, die ersten Quäker sich nach London aufmachten und grade in dem Augenblicke ihre Predigten begannen, wo die Heiligen in der heftigsten Erregung über den Friedensschluss mit den Niederlanden waren, der das Phantasma ihres Reiches auf dem Continent bedrohte. Und wenn, wie wir wahrnehmen werden, vom Jahre 1654 an ein so mächtiger Aufschwung in den Missionen und in den Hoffnungen der Quäker hervortritt, ein neuer, grossartiger Zug universaler Tendenz, so weist auch dies darauf hin, dass für das Quäkerthum nach der stillen Verborgenheit seiner Geburtsjahre eine neue Phase angebrochen war. Und in der That ist dies das Wesen seiner ersten Periode, die man von der Einsetzung des Protectorates bis zur Restauration rechnen muss, dass es sich darstellt als Repräsentant und Träger grade der extremsten Tendenzen in Staat und Kirche, als Mittel- und Höhepunkt aller geistesverwandten Parteien. Mit diesem Charakter tritt das Quäker-

thum 1654 in die Geschichte ein und nicht wenige unter den Zeitgenossen glaubten, dass ihm schliesslich der Sieg zufallen würde. War doch nirgend mehr Kraft und Freiheit zu finden als hier[1].

Andere Elemente als bisher treten in den Vordergrund.

2. Wäre es auch nicht der neue Ton, dem wir jetzt neben der einfachen innigen biblischen Rede in den Sendschreiben der Quäker begegnen, die Berufung auf Rechte und Freiheiten, die der Preis seien von so viel Blut und Geld der letzten Kriege[2], die Sprache eines hohen, politischen Freiheitsgefühls, so würde schon der Umstand allein auf eine neue Stellung hinweisen, dass wir unter ihnen auf Namen treffen, welche den Häuptern der revolutionären Parteien angehören. Henry Vane, unzweifelhaft einer der bedeutendsten Führer der Republikaner und, obwohl er sich nach der Einsetzung des Protectorats meist auf seinem Landsitze in der Grafschaft Lincoln zurückgezogen hielt, noch immer die Seele ihrer Partei, ging jetzt, wie Cromwell klagte[3], bei den Quäkern aus und ein, um sie in der Feindschaft gegen das bestehende Regiment zu bestärken; und sie wiederum, wenn sie sich auch nicht in alle seine gährenden Freiheitstheorien finden konnten, hatten ihn und seine Brüder mit offenen Armen aufgenommen[4]. Auch Bradshaw, der einst dem Gerichte präsidirt hatte, das über Karl den Ersten das Urtheil gesprochen, jetzt aber in ausge-

1) Dieses Urtheil der Zeitgenossen kann man z. B. auch aus so missgünstigem Berichte entnehmen, wie von Price in Guizot's collection des mémoires IV, 44: Swinton, Osborne et plusieurs autres avaient tourné à temps du côté des Quakers, comme vers la secte, dont le succès était le plus vraisemblable.

2) Vgl. u. a. den Brief von Pyot, in Fox, Journal, I, 335.

3) Birch, collection of the State Papers of John Thurloe IV, 508. Febr. 1655.

4) Letters of early friends p. 39. Nayler an Margarethe Fell 1655: Two or three of Henry Vane's brethren were there all the while, and he himself kept behind, came after all was ended: he is very loving to friends, but drunk with imaginations ... divers are brought to tears when they hear the Truth.

sprochener Opposition gegen Cromwell stand[1], war mit den Quäkern nah verbunden; ebenso Osborne, der im Beginne des Bürgerkrieges unter den Schotten[2], und Swinton, der im langen Parlamente eine hervorragende Rolle gespielt hatte[3]. Nichts aber ist significanter, als die enge Verbrüderung, welche schon damals John Lilburn, das Haupt der Leveller, einer der glühendsten Republikaner und der unermüdlichste Gegner Cromwell's, mit den Quäkern einging. Neben solche Männer konnte zwar auch Fox noch immer in seiner Weise ebenbürtig treten; aber ihre Gedanken gingen doch weit hinaus über die engen Gränzen, in denen er sich hielt. Hatten sie doch in den grossen Geschicken Englands entscheidend mitgewirkt; und ihnen standen darum die Männer näher, die, wie Nayler, Dewsbury und andere der ersten Freunde, schon die Waffen im Dienste des Vaterlandes und der Freiheit getragen hatten. Daher geschah es, dass Fox in diesen Jahren gewissermassen durch die Gefährten in den Schatten gestellt ward und hinter sie zurücktrat. So wusste man in London wohl von ihm als dem grossen Quäker, aber man kannte ihn nicht als den Gründer und das Haupt des Quäkerthums[4]; ja als er zum ersten Male in der Hauptstadt erschien, war er manchem selbst von den Seinen ein Unbekannter geblieben und blieb ihnen fremdartig, bis sie die Kraft seiner Frömmigkeit erfuhren[5].

1) Wie er denn auch zu denen gehörte, die lieber auf ihren Sitz im Parlamente verzichteten, als dass sie jene Anerkennungsurkunde unterschrieben, die Cromwell 1654 vom Parlamente verlangte; vgl. Carlyle, Cromwell II, 306.

2) Baillie, Letters III, 323: Osburne, one of our first apostates to the English and betrayers to his power of our army, is an open leader to them (Quakers).

3) Vgl. Mémoires de Price bei Guizot, Collection des mémoires, IV, 44 und Penn, Works I, 880.

4) Vgl. Letters of early friends p. 23 Anm.

5) Letters of early friends p. 31. Alexander Parker an Margarethe Fell: Here are in this city many precious Friends, and they begin to know George, though at the first he was strange to them; and one thing they all take notice of, that if George be in the company, all the rest are for the most party silent, which they did much wonder at.

Dem entspricht, dass wir Fox auch sonst in dieser Zeit nicht mehr in der ersten Reihe der Gefährten finden. War es vielleicht ein leises Gefühl der Unzulänglichkeit, das ihn damals zurückhielt, stets allen Anderen voran zu sein, wie in den Jahren zuvor? Ein Jahr verging, ohne dass er daran gedacht hätte, den Freunden nach London zu folgen; nach Oxford, Wales, Schottland, Irland gingen die ersten Boten des Quäkerthums 1655; Fox dagegen wartete zwei, drei Jahre, ehe er ihnen dorthin nachzog; bis er nach Irland kam, liess er sogar vierzehn Jahre vorübergehen.

3. Und allerdings, ein Umstand könnte jenes Zurückbleiben und das Gefühl, das daraus entsprang, erklärlich machen. Denn grade den Fragen gegenüber, welche für die Stellung der jungen Gemeinde in dem Parteienkampfe der Zeit entscheidend sein mussten, vermissen wir bei Fox damals noch eine feste, einheitliche Ueberzeugung und Haltung. Es war dies die Frage nach dem Rechte des bewaffneten Widerstandes, von deren Beantwortung auch das Verhältniss zu Cromwell's Herrschaft abhing. Allerdings, in der Zeit nach der Restauration hat Fox es für eine Sünde geachtet, zu den Waffen zu greifen zur Vertheidigung oder zum Angriffe; unter Karl dem Zweiten haben die Quäker freudig Gefängniss und Qual erduldet; in Pennsylvanien liessen sie lieber geschehen, dass die Indianer ihre Pflanzungen in Brand steckten, ihre Freunde scalpirten, als dass sie sich einer Nothwehr schuldig gemacht hätten; und als Amerika seine Unabhängigkeit erkämpfte, haben sie die aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen, welche »die religiöse Satzung einer schöneren Begeisterung nachsetzend, die Waffen ergriffen«[1]. Anders dachte das Quäkerthum in seiner Gründungszeit. Nur in Fox war damals noch ein Widerstreit der Gedanken über Recht der Waffen. Persönlich freilich hat er die Aufforderung, die zweimal an ihn ergangen ist, in das Heer zu treten, zurück-

1) Hase, Kirchengeschichte, S. 511.

gewiesen. Das erste Mal zwar nur um seiner Jugend willen[1]. Aber auch später hat er sich jenen Truppen der Parlamentsarmee verweigert, die ihn in Derby aufforderten, als ihr Hauptmann am Kampfe gegen Karl Stuart Theil zu nehmen[2]. Denn er wisse, woher aller Krieg käme, nämlich aus der bösen Lust des Herzens; er aber stände in dem Bunde eines Friedens, der älter sei als aller Kampf und Streit auf Erden. Und als sie fortfuhren, in ihn zu dringen, weil es aus Liebe zu ihm und zu seiner Kraft geschähe, erwiderte er, wenn das ihre Liebe zu ihm wäre, wolle er sie unter seine Füsse treten. Dennoch aber hat er die Soldaten niemals aufgefordert, die Waffen niederzulegen, sondern nur, Niemandem Gewalt zu thun und ein christliches Leben zu führen. Auch die Armee sah in ihm nicht den Apostel des Friedens um jeden Preis. Wo er während des Krieges gegen Karl den Zweiten in eine Garnison kam, wurde die Trommel gerührt und die Soldaten strömten zu seiner Predigt, wie zum Appell, und er hat damals, wie er selbst erzählt, nicht wenige bekehrt, die tapfer im Felde fortdienten, und von denen manche kein Bedenken trugen, in den Tagen vor der Schlacht bei Worcester einen Zweikampf anzunehmen, den ihnen Soldaten aus des Königs Lager anboten[3]. Es findet sich endlich keine Aeusserung von Fox, in der er sich missbilligend oder verwerfend ausgesprochen hätte über jene Kämpfe, von dem Ausbruche des ersten Bürgerkrieges an bis zum Siege der Heiligen, aus deren Geist ja auch sein eignes Leben seine Richtung empfangen hatte. Also nur für seine Person hat Fox die Theilnahme an den Kriegen der Republik abgelehnt, grundsätzlich aber nicht. Denn der Geist der Zeit war auch über ihn zu mächtig, als dass er die vollen Consequenzen des Schriftwortes (Jac. IV, 1) gezogen hätte, das er in buchstäblicher Auslegung

---

1) Vgl. S. 193.
2) Journal, I, 129. Vgl. oben S. 203.
3) Journal, I, 205. 128.

den Soldaten zu Derby entgegen gehalten hatte. — Ein ähnliches Schwanken und eine gewisse Unsicherheit zeigt sich auch in seiner Stellung Cromwell gegenüber: Theilnahme für seine Person, aber Widerspruch gegen seine Herrschaft. Fox und Cromwell sind einige Mal persönlich zusammengetroffen und ihre Begegnung war freundlich. Das erste Mal im Jahre 1655[1]. Fox hatte sich eben zu einem Meeting in der Nähe von Leicester begeben wollen, als er auf Befehl des Colonel Hacker gefangen genommen ward. »Vater, dieser Mann hat zu lange regiert«, meinte der Sohn des Obersten, »es ist Zeit, dass er abgethan werde«. Man bot ihm die Freiheit an, falls er sich verpflichte, keine Versammlungen mehr zu halten; als er diese Bedingungen ablehnte, wurde er nach London gebracht. Aber auch Cromwell liess damals von ihm nichts weiter fordern, als das schriftliche Versprechen, gegen ihn und seine Regierung keine fleischliche Waffe oder Schwert ergreifen zu wollen. Fox hat sich einen Tag bedacht, ehe er sich entschied; dann aber hat er, alles andere hinter einen Befehl des Herrn zurückstellend[2], dem Abgesandten Cromwell's eine Erklärung übergeben, in der er, allerdings nur für seine Person und ohne jede Erwähnung seiner Gesellschaft, sich von jedem Gebrauche äusserer Waffen lossagte. Aber es war doch bedeutungsvoll für seine innere Stellung zum Protectorate, wenn er als Grund hinzufügte, er sei von Gott nur berufen, als Zeuge dazustehen gegen die Werke der Finsterniss und gegen jede Vergewaltigung. Einige Tage nach dieser Erklärung liess ihn Cromwell selbst vor sich kommen; am 6. März. Er empfing ihn in Whitehall, ganz familiär, früh am Morgen, noch bevor er angekleidet war. »Friede sei mit diesem Hause«, war der Gruss, mit dem Fox zu ihm eintrat.

1) Vgl. die ausführliche Erzählung Journal, I, 238.

2) Journal, I, 240. I said little in reply to captain Drury (der ihm jene Forderung Cromwell's überbracht hatte). But the next morning I was moved of the Lord to write a paper to the Protector etc. — Für jenes Zögern wird sich uns alsbald noch ein weiterer Grund zeigen.

Sie redeten mit einander nur von kirchlichen, nichts von politischen Dingen, vom geistlichen Amte, von der wahren Nachfolge der Apostel, von dem Rechte, die Miethlinge zu unterbrechen. Die Lauterkeit und der Ernst, der aus Fox's Worten sprach, hat auch auf Cromwell, der ja selbst dem Geiste nicht fern gestanden, der in dem Quäker ihm entgegentrat, Eindruck gemacht; mehre Male stimmte er ihm zu, und als Fox wegging, ergriff er ihn, in tiefer Erregung, bei der Hand, mit den Worten: »Wenn Du und ich nur eine Stunde des Tages zusammenwären, wollten wir einander schon näher kommen«. Er wünsche ihm nicht mehr Uebles als sich selbst; und Fox erhielt seine volle Freiheit wieder[1]. So sind sie in Frieden von einander geschieden. Und doch blieb eine Kluft zwischen ihnen. Das zeigte sich gleich nach dem Gespräche. Auf Anordnung Cromwell's ward Fox in die grosse Halle des Palastes geführt, wo sich eben die Umgebung des Protectors zu Tische setzte, die ihn einlud, an der Mahlzeit Theil zu nehmen. Er aber lehnte die Aufforderung ab: sie möchten den Protector wissen lassen, dass er nicht einen Bissen von seinem Brode essen wolle, noch einen Schluck von seinem Tranke trinken. Und was ihn so handeln liess, war nicht nur die Besorgniss, auch nur den geringsten Schein von Bestechlichkeit auf sich zu laden, sondern die gemeinsame Stimmung der Heiligen gegen den mächtigen und gefürchteten Apostaten fand hier ihren erneuten Ausdruck. Dieselbe Gesinnung war es auch, die ihn bei seiner zweiten Zusammenkunft mit Cromwell, im Jahre 1656, gerade in der Zeit, als der Gedanke des Cromwell'schen Königthums zuerst auftauchte, antrieb, diesen »in der Kraft Gottes« aufzufordern, seine Krone nieder-

1) Letters of early friends p. 24. Alexander Parker an Margar. Fell: 10. März 1655. Our dearly beloved one G. F. is set free by Oliver Cromwell to go whither he pleaseth . . . on the 6th day of this instant, he was brought before the Protector, and was with him a pretty while in his chamber at Westminster [Fox: Whitehall]: he was very loving to him, and wished him to come again to him . . .

zulegen zu den Füssen Jesu[1]; wiederholt und eindringlich hat er an ihn diese Forderung gerichtet, welche der leitende Gedanke der gesammten sectirerischen Opposition war. Trotzdem sind beide persönlich nicht ohne Sympathie für einander geblieben, durch die Verwandtschaft desselben religiösen Geistes ebenso einer von dem andern angezogen, wie durch die Verschiedenheit der politischen Stellungen und Bestrebungen abgestossen. Der Protector hat es gern geduldet, dass Fox an seinen Wagen heranritt und ihn von Hyde Park bis James Park begleitete, um ihm die Leiden seiner Brüder zu klagen; und mehr als einmal hat er ihn aufgefordert, zu ihm zu kommen. Aber auch Fox ist tief ergriffen worden, als er bei seiner letzten Begegnung mit Cromwell, 1658, im Park zu Hampton-Court, einen Hauch des Todes vor ihm hergehen fühlte, und auch da noch bei diesem Manne des Todes freundliches Gehör fand[2]; es spricht aus Fox's Erzählung das Gefühl einer ernsten Theilnahme.

Für die Gesammtheit der Quäker aber waren persönliche Berührungen, das Schwanken und die Zurückhaltung von Fox nicht bestimmend. Ihnen stand das Recht der Waffen zweifellos fest; und je radicaler die Tendenz des Quäkerthums war, um so weniger schreckten sie vor einer gewaltthätigen Opposition gegen Cromwell zurück. So entwickelte sich die Eigenthümlichkeit des Quäkerthums in seiner ersten Periode, durch die es an die Spitze der religiös revolutionären Opposition gegen Cromwell trat, und unter allen Secten der Mystik die letzte wurde, welche an eine gewaltsame Durchführung jener Radicalreformation dachte, die zuerst am Anfange des Reformationszeitalters von den deutschen Täufern gepredigt worden war.

4. Uebereinstimmend schreiben die Zeitgenossen den Quäkern umfassende revolutionäre Tendenzen und einen ent-

1) Journal, I, 346.

2) Journal, I, 440. I saw and felt a waft of death go forth against him; and when I came to him, he looked like a dead man.

schieden aggressiven Charakter zu. Cromwell selbst erkannte in ihnen alsbald einen Feind, der, wie er seinem Staatssecretär Thurloe schreibt, mehr als jeder andere grosse Beachtung verdiene; sowohl ihre Grundsätze wie ihre Handlungen seien unvereinbar mit den Einrichtungen des Staats, und noch weniger mit der Disciplin des Heeres; »ich wünsche, sie mögen nicht für zu gering gehalten werden«[1]. Dieses Urtheil hat Cromwell freilich gefällt noch vor seiner ersten Zusammenkunft mit Fox; aber auch nach derselben hat er es nicht geändert. Denn das Verhalten der Quäker grade unmittelbar nach jenem Gespräche stand in directem Gegensatze zu den Friedensversicherungen und der Resignation von Fox; unverhüllt traten sie als die Gegner des Protectorates hervor. Nur zwei Tage, nachdem Cromwell in Whitehall Fox die Hand gereicht hatte, begab sich Thomas Aldam, der mit zu den ersten Jüngern von Fox gehörte, in des Protectors Palast, um Zeugniss gegen ihn abzulegen. Als er in sein Zimmer trat, trug er auf dem Haupte ein Baret von Leinen, das er vor den Augen Cromwell's in Stücke riss; also würden, rief er ihm zu, alle seine Rathschläge und all sein Schutz in Stücke gehen[2]. Aber Cromwell's Herz blieb verhärtet, fügten Burrough und Howgill ihrer Erzählung von Thomas Aldam's Handlung hinzu, und er kann nicht glauben. Ihr eignes Urtheil über Cromwell war nicht weniger bitter als das der anderen Fanatiker aus den Kreisen der Baptisten und Quintomonarchisten. »Er ist voll von List und Falschheit«, schreibt

1) John Thurloe, State papers, IV, 508. 6. Febr. 1655. Our most considerable enemy now in our view are the Quakers... I think, their principles and practices are not very consistent with civil government, much less with the discipline of any army... Thurloe erwidert beistimmend (IV, 530): they are a people, who are much grown here in numbers.

2) Letters of early friends p. 28. 3. Mai 1655. And told him, all his covering and counsels should be rent in pieces. Später, 1658, hat Thomas Aldam unter ähnlicher symbolischer Handlung dem Protector verkündet: »So soll Dein Regiment von Dir und Deinem Hause genommen werden«. Journal, I, 445.

Howgill über ihn[1], »er redet trefflich, aber sein Herz ist verstockt und sein Thun heimlich«; und Burrough kündigte ihm in einer besondern Zuschrift ein nahes Gericht an, wenn er nicht umkehre. Denn der Herr habe ihn verworfen, weil er seine Ruhe auf einem hohen Berge des Hochmuths und der eitlen Ehre genommen, sich selbst zum Götzenbilde aufgeworfen, das sich anbeten lasse, und sein eignes Horn erhöhet, aber die Gelübde nicht gehalten habe, die er einst in den Tagen des Elends und der Knechtschaft gethan[2]. Doch mit bloss symbolischen Handlungen konnten sich Männer nicht begnügen, die sich als Streiter eines Herrn betrachteten, der jetzt aufgestanden sei, alle Tyrannei und Unterdrückung niederzubrechen und die Könige und Fürsten, Herrschaften und Gesetze umzukehren; denn nur das Königreich des Allerhöchsten solle herrschen[3]. Die geringe Zahl der uns in Deutschland zugänglichen Documente wie der Umstand, dass wir es mit Bestrebungen zu thun haben, die zwar intensiv sehr bedeutend waren, aber doch nicht äussere Macht genug besassen, um entscheidende Unternehmungen gegen Cromwell's umsichtige und energische Gewalt herbeizuführen, bringt es mit sich, dass wir nicht im Stande sind, eine zusammenhängende Revolutionsgeschichte des Quäkerthums herzustellen, sondern nur vermögen, aus einer Reihe einzelner, äusserlich scheinbar zusammenhangsloser Thatsachen die

1) Letters of early friends p. 35. An Margarethe Fell. 1655.

2) Sewel p. 113.

3) Quäkergreuel S. 76 aus: Standarte und Panier an alle Nationen: »Darum ist der Herr Himmels und der Erden nunmehr aufgestanden, dass er umkehre die Könige und Fürsten, Herrschaften und Gesetze; er wird alle Tyrannei und Unterdrückung niederbrechen ... Das Königreich des Allerhöchsten soll herrschen, die Königreiche dieser Welt sollen verändert und des Herrn und seines Christus werden; nicht durch Macht der Menschen oder Arm des Fleisches, sondern durch den Herrn allein«. Vgl. S. 119. Die Quäker bezeichneten sich selbst gern mit kriegerischen Ausdrücken: als Armee und Heer des Herrn, wenn auch als zeitweilig zersprengte. Letters of early friends p. 35: Our army is most scattered and broken, and cast into prison; aber sie fügten immer hinzu: yet truly the power of the Lord is over all.

herrschende Tendenz nachzuweisen. In dieser Beziehung aber ist gleich das erste öffentliche Auftreten der Quäker bedeutungsvoll. Es war im Januar 1655, grade in der Zeit der sich immer noch steigernden Aufregung, welche Cromwell's Apostasie unter den mystischen Secten hervorgerufen, wo die Quäker, gemeinsam mit Ranters und Baptisten zu Swannington, in Leicestershire, eine Zusammenkunft veranstalteten, die fast vierzehn Tage, vom 9. bis 21. Januar, dauerte, und deren stürmischer Charakter die Grafschaft mit schweren Befürchtungen erfüllte[1]. Fox selbst war dabei zugegen; aber auch aus weiter Entfernung waren die Freunde gekommen, von London Bourrough, von Bristol, wo sie erst kurz zuvor ihr Werk begonnen hatten, Howgill, Audland und Pyot; die Mehrzahl aus dem Norden, aus Yorkshire. Mehr als zweihundert Quäker waren erschienen, doch äusserten die von London und Cambridge, man erwarte wenigstens noch zweitausend. Alles zeigt, dass es auf mehr als eine blosse Demonstration abgesehen war; führten sie doch eine Druckpresse mit sich und Sechs bis Sieben schrieben ununterbrochen an den Flugschriften, die sie unermüdlich unter das Volk ausstreuten. Viele trugen freilich in ihrer Hand nur den Wanderstab, der sie zu friedlichen Pilgern stempelte; doch hat man auch bei nicht wenigen Pistolen und andere Waffen bemerkt. Dem entsprach der aufreizende Inhalt der Reden, die gehalten wurden. In Kurzem, hiess es, würde man eine Aenderung sehen; noch bevor der Frühling käme, ständen grosse Dinge bevor; wolle das Volk seine Priester behalten, so würde es sie mit Knütteln vertheidigen müssen. Dass aber am heftigsten von allen die Quäker auftraten, wird nicht nur von den Beamten der Provinz berichtet, sondern geht aus Fox's eigner Erzählung hervor, dass selbst die Häupter der

1) Vgl. darüber den Bericht an Cromwell bei Thurloe, State-Papers, III, 94 figd. 116 figd., und Fox's Erzählung Journal, I, 232, die nur in Bezug auf das Datum einer Correctur bedarf.

Ranters nicht vermocht hätten, »der Kraft des Herrn zu widerstehen, die über alle kam, die versammelt waren«[1]. Auch Fox selbst kann nicht ohne wesentlichen Antheil an dieser leidenschaftlichen Erregung gewesen sein; grade desswegen mochte es manchem scheinen, als ob dieser Mann zu lange regiert habe, und eben jenes Meeting ward die Veranlassung zu der Verhaftung, die zu seinem Transport nach London führte; und wenn sich damals Fox einen Tag Bedenkzeit erbat, ehe er jene Resignationsurkunde an Cromwell ausstellte, und auch dann erst mit einem plötzlichen Entschlusse, so mag dies wohl zum Beweise dienen, dass er nach London gekommen war noch erfüllt von dem kriegerischen Geiste, der die Quäker zu Swannington geleitet hatte. Derselbe Geist, nur erhitzt bis zum Wahnwitze, war es, der um diese Zeit, wo in dem ersten Parlamente Cromwell's[2] die presbyterianische Partei das Uebergewicht erlangte, einen Quäker, Tawney mit Namen, trieb, vor die Thür des Parlaments zu treten, ein gezücktes Schwert in seiner Hand; denn also sei ihm durch den Geist geboten worden, jedermann zu tödten, der in diesem Hause sässe; vorher hatte er auf öffentlichem Markte eine Bibel verbrannt, denn sie sei nicht das rechte Gotteswort[3]. Sehr bald ergingen daher auch Verfolgungen über die Boten des Quäkerthums, und nur wenige Monate nach jener Versammlung in Leicestershire musste Howgill an Margarethe Fell berichten: »Unsre Armee ist fast gänzlich zersprengt und gebrochen und im Gefängniss«, ausser ihm selbst seien nur Fox, Burrough und wenige andere in Freiheit[4]. Aber je grösser die Gefahr, desto sicherer die Hoffnung und der Sieg. »Das Werk des Herrn ist gross und schreitet fort, unangesehen alle Wuth der

---

1) Gemeint sind aber mit dieser »Kraft« nur die charakteristischen Erscheinungen des Quäkerthums, das Zittern, die Convulsionen u. s. w.

2) Das vom 3. Sept. 1654 bis zu seiner Auflösung am 22. Jan. 1655, tagte.

3) Godwin, History of the Common Wealth, IV, 317.

4) Letters of early friends p. 35. Sommer 1655.

Heiden». »Unser Brod ist uns sicher, und unser Wasser kann nie mangeln. Dem Herrn sei Preis für immer»[1]. Dieser Leidensenthusiasmus, der auf der gewissen Zuversicht beruhte, dass keine irdische Waffe etwas vermöge gegen den ewigen Friedensfürsten, der aus sechs Stürmen errette und im siebenten nicht wanken lasse, dass Nichts sie reissen könne aus des Vaters Hand[2], machte sie zu gefährlichen Gegnern einer Regierung, deren Macht auf des Schwertes Spitze gestellt war. Und wo irgend ein Quäker gefangen sass, ward der Platz Tag und Nacht nicht leer von den Freunden, deren massenhaftes Erscheinen eine Aufregung hervorrief, die durch ihr Verhalten nur noch wuchs[3].

In London und im Südwesten Englands konnten die Quäker auf glänzende Erfolge blicken, als 1656 die Berufung eines neuen Parlamentes die zum Theil unterdrückten politischen Parteien wieder aufleben liess; die hervortretenden monarchischen Ideen Cromwell's, die Gewaltthat, durch welche unmittelbar nach der Eröffnung des Parlamentes mehr als hundert Mitglieder von dem Eintritte in dasselbe ausgeschlossen wurden, verliehen der republikanischen Opposition neue Kraft. So geschah es, dass das Jahr 1656 dasjenige war, in dem das Quäkerthum den grössten Aufschwung nahm, mit dem äusseren Zuwachse aber auch eine sich immer mehr steigernde Leidenschaftlichkeit entwickelte. Damals war es, wo die Führer der republikanischen Factionen, wie Henry Vane u. a., das Auftreten der Quäker bestimmten. Von allen Seiten gehen jetzt an Cromwell's Staatssecretär Berichte über die rasche Zunahme und

1) Letters of early friends p. 228. Thomas Salthouse an Marg. Fell. Jan. 1657: our bread is sure and our waters never fail; glory to the Lord for ever!

2) Letters of early friends p. 228: No formed weapon can prosper against the Captain of our salvation and Prince of our peace; none can pluck us out of the father's hand, who delivers his out of six troubles, and out of seven.

3) Thurloe, State-Papers, V, 188.

das aufrührerische Auftreten der Quäker gegen Obrigkeit und Geistliche ein. In ihren Meetings, die oft von Tausenden besucht waren, wurden die heftigsten Drohungen laut, die zuweilen selbst auf eine bevorstehende blutige Entscheidung hinzudeuten schienen; an einzelnen Orten, wie in Southampton, hielt man es für nothwendig, an eine Entwaffnung der Quäker zu denken [1]. Männern wie Baillie erschien der Fanatismus, mit dem sie geistliches und weltliches Amt niederschrieen, fast dämonisch [2]. Von grösster Bedeutung aber musste der Einfluss werden, den sie in dieser Zeit in der Armee erlangten. Namentlich von den Offizieren gingen viele zu ihnen über und richteten an Cromwell feierliche Sendschreiben, in denen sie ihn ermahnten, Busse zu thun und von seiner Tyrannei abzustehen. Es war klar, dass die Grundsätze des Quäkerthums zur Auflösung der Armee und damit zum Fall von Cromwell's Herrschaft führen mussten. Cromwell's Generale, vorzüglich Monk, erkannten alsbald diese Gefahr. So berichtet dieser unter anderm im März 1657 von der grossen Verbreitung der Quäker in seiner schottischen Armee. In den aus England gekommenen Regimentern be-

1) Thurloe, State-Papers, VI, 710. 29. Dec. 1657. In Southampton hätten Quäker gedroht: »ere long, we should have our bellies full of blood«; andere hätten Waffen gesammelt hinreichend, um eine Compagnie damit auszurüsten; Thurloe wird um Erlaubniss gebeten, eine Abtheilung des Regiments nach Southampton schicken zu dürfen, um die Quäker zu entwaffnen. Mitglieder des Parlaments aus Cumberland und Devonshire erklärten bei Gelegenheit einer Berathung über die Quäker: »They meet in multitudes and upon moors in terrorem populi«; »they meet in thousands in our county, and certainly will overrun all, both ministers and magistrates. I desire, that you will make no delay in this business: ere long it will be too late to make a law«. Vgl. Thurloe, State-Papers, V, 166. VIII, 403, 527 u. a.

2) Baillie, Letters, III, 23. 1. Sept. 1656. The sect of Quakers is like to prove troublesome: they increase much among the English both in England and Ireland. They, in a furious way, cry down both ministrie and magistracie; some of them seem actually possessed with a devill; their fury, their irrationall passions and bodilie convulsions are so great. Hätte die Quintomonarchistische Partei gesiegt, or if their party go on in its growth, their fury is like to go to unmercifull killing all their opposers.

stände der grösste Theil aus ihnen; auch von den Offizieren der schottischen Truppen träten viele zu ihnen über. Schnelle und energische Gegenmassregeln müssten ergriffen werden, sonst würde das Uebel sehr gross; denn die Quäker seien weder zum Gehorchen noch zum Befehlen geschickt, sondern nur bereit, Zwiespalt in die Armee zu bringen und bei der geringsten Gelegenheit einen Aufstand hervorzurufen[1]. Dass grosse Anstrengungen von ihnen gemacht wurden, Proselyten im Heere zu gewinnen und die Soldaten zum Ungehorsam zu verleiten, ist eine allgemeine Klage der Offiziere[2]. Und schon traten die Quäker sehr siegesgewiss auf. In grossen Massen erschienen sie einst in Monk's und Lambert's Lager, und boten ihnen Pferde zum Ankauf an; Bezahlung wollten sie erst an dem Tage fordern, wo die Thurmhäuser des Landes zu Boden verstört sein würden[3]. Sie dachten an eine baldige Katastrophe im Sinne der enthusiastischen Hoffnungen. Es kann nach dem Allen keinem Zweifel unterliegen, dass das Quäkerthum dadurch zu einer geschichtlichen Macht geworden, dass es, alle Tendenzen der Heiligen theils fortbildend und vollendend, theils mit unbeugsamer Energie verbreitend und vertheidigend, Alles, was zur mystischen Opposition gegen Cromwell gehörte, um sich gesammelt hat. Ihre Gefangenen zählten von 1656 an nach Tausenden: ein Zeichen zugleich ihrer Zunahme und ihrer Niederlagen.

---

1) Thurloe, State-Papers, VI, 136. 21. März 1657.

2) Vgl. u. a. Thurloe, State-Papers, VI, 168. 708. 811.

3) Mémoires de Price in Guizot, Collection des mémoires, IV, 47. Als Zahlungstag geben sie an: »le jour du renversement de tel ou tel clocher, c'est-à-dire en notre langage, de tel ou tel église«. Wie man in Monk's Kreisen über sie dachte, ergiebt sich aus einer Anekdote, die man bei Price findet, IV, 44: »J'ai eu une fois le malheur de me trouver avec deux d'entre eux chez le général (Monk) et sa femme. Ils en étaient alors sur le texte, qui ordonne de jeter là son habit et son manteau. La femme du général me mit très-plaisamment en butte à leurs folies. Je n'eus pas autre chose à leur répondre, si ce n'est qu'un jour ils verraient peut-être en eux une autre lumière, qui leur disait, que celui qui n'a pas d'épée, vende son vêtement, pour acheter une«.

Denn jene Bestrebungen waren nicht mehr, wie bis zum Jahre 1653, getragen von der Begeisterung eines ganzen Volkes. Nur noch in schwärmerischen Unternehmungen konnte ihr Geist und ihre Energie sich Bahn brechen.

5. Wir verweilen nur kurz bei den wilden Entzückungen und Ekstasen, jenen dumpfen Phantasien und fast wahnsinnigen Rasereien, die einzelnen Quäkern zur Last fallen und die allerdings auch nur aus dem allgemeinen Geiste der Gesellschaft in dieser ihrer Gährungszeit ihre Erklärung und rechte Beleuchtung finden, wie sie andererseits wieder zur Bestätigung unserer Auffassung von dem Charakter des Quäkerthums dieser Periode dienen. Ganz ähnliche, zum Theil fanatisch aberwitzige Schwärmereien, wie bei den älteren Wiedertäufern, haben sich grade in diesen Jahren bei den Quäkern eingestellt [1]. Zuweilen geschah es damals, dass sie Tage lang in unaufhörlichen Zuckungen gelegen haben. So John Gilpin in Kendal, der lange Zeit in qualvollem Zweifel über seine Erwählung gewesen war, vergeblich harrend, dass »die Macht« über ihn käme. Eines Tages wollte er eben die Versammlung der Quäker verlassen, als Audland aufstand und sprach: »Könnt ihr denn nicht Eine Stunde mit mir wachen?« Während er noch so sprach, ward Gilpin von der Stätte, da er sass, gerissen und auf den Boden geworfen, und sein ganzer Leib ward so erschüttert, dass niemand ihn zu halten vermochte. In solchen Krämpfen lag er die ganze Nacht hindurch; endlich vernahm er eine Stimme: Christus in Gott und

1) Hauptquelle dafür ist die Historia fanaticorum p. 25—40 (aus der sich ein Auszug findet bei Corrodi, Geschichte des Chiliasmus, 3, 251—281), deren Mittheilungen, meist Auszüge aus gleichzeitigen englischen Flugschriften, im Wesentlichen glaubwürdig erscheinen, um so mehr, da sie auch durch indirecte Zugeständnisse von Fox bestätigt werden. Sagt doch dieser selbst von den Männern, über welche die Historia fanaticorum berichtet, sie hätten Schmach über das Quäkerthum gebracht: »they run out from the truth in vain imaginations«. So von John Gilpin aus Kendal in Westmoreland (Journal, I, 223), John Toldervey (Journal, I, 281), Atkins (Journal, I, 260) u. A.

Gott in Christo und Christus in Dir. Nun sang er vor der ganzen Versammlung wie mit neuer Zunge. Dann hörte er eine Stimme, die ihm befahl, auf die Knie zu fallen; als er es gethan, erging abermals die Stimme an ihn: nimm auf das Kreuz und folge mir nach. Wie er aufstand, ward er aus dem Hause ans Wasser und von dannen in die Stadt geleitet, in der er die Strasse niederlief in ein ihm unbekanntes Haus. Als die Freunde, die ihm folgten, ihn fragten, wo willst Du hin? dies ist eines Spielmanns Haus, antwortete er: es mag sein, wessen Haus es will, Christus führet mich dahin und desswegen muss ich gehen. Er klopfte an mit den Worten: siehe, Christus stehet vor der Thür und klopfet an. Der Spielmann öffnete die Thür und Gilpin ging hinein, ohne ein Wort zu sprechen, ergriff eine Bassgeige, fing an darauf zu spielen und hernach zu tanzen; er wusste nicht, wie ihm geschah, bis dass die »Macht«, die über ihn gekommen, ihm offenbarte, solches geschähe, damit ihm kund werde, welche Freude im Himmel sei über einen Sünder, der Busse thut. Danach führte ihn die Macht wieder aus dem Hause auf die Strasse, und er lief durch Kendal mit dem Rufe: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Andere Quäker hatten Gesichte von Engeln und Geistern, die ihnen herrliche Dinge von Gott und Christo verkündeten, ihnen Tag und Stunde ihrer Wiedergeburt angaben oder vorhersagten. Alles, was sie umgab, die ganze Natur ward ihnen zur Allegorie der Zustände des inneren Lebens; alles Aeussere gewann eine neue, geistliche Bedeutung. Eben jener Gilpin hob einen Stein vom Boden; das sei das steinerne Herz, das Gott von ihm genommen. Er solle Engel zu Wächtern haben, sagte ihm die innere Stimme; als sich zwei Schwalben auf einen Hügel, ihm gegenüber, setzten, aber bald wieder hinweg flogen, rief er ihnen nach: meine Engel, meine Engel! Um des Fleisches, das ihnen noch anklebte, ledig zu werden, haben sich Quäker zu Tode gefastet; andere begnügten sich in schuldloser Schwärmerei mit symbolischer Darstellung der Neugeburt, legten ihre frühere Kleidung ab,

denn sie »hasseten die Kleider vom Fleisch beflecket«, thaten neue Kleider an oder erschienen nackend auf den Strassen; einmal sah man auch einen nackten Quäker, der sich von seinem Bruder in gemessener Entfernung die alten Kleider nachtragen liess. Auch werden Quäker und Quäkerinnen genannt, die in Kleidern von Schaf- und Ziegenhaaren einhergingen, in dem vermeintlichen härenen Gewande der Propheten. Manche erwarteten von dem neuen geistlichen Leben Zeichen und Wunder, bis zum wahnsinnigen Gottversuchen. Als Parnell in Colchester-Castle gestorben war, wachte ein Quäker an seinem Grabe bis zum Ende des dritten Tages, seiner Auferstehung harrend. John Toldervey erhielt den Befehl, ein Feuer anzuzünden aus erloschenen Kohlen; er blies in die Kohlen hinein, aber vergebens; da ward ihm die Antwort, er sei noch nicht vollkommen, aber er werde es bald sein. Einzelne zogen sich ganz aus der Welt zurück, um als Prediger in der Wüste ein armes Propheten- und Eremitenleben zu führen [1]. Am häufigsten waren in jenen Jahren die plötzlichen, unvermittelten und gewaltsamen Ausbrüche der inneren Erregung. Unversehens erschienen Quäker in Privatversammlungen, mit mächtiger Stimme ausrufend: Preis, Preis sei dem Herrn, der solche Dinge den Unmündigen geoffen-

2) Ein Beispiel davon bietet unter anderm wohl auch Roger Crab, von dessen Leben eine weitverbreitete Flugschrift erzählte: »The English Hermit or Wonder of this age. Being a relation of the life of Roger Crab, living near Uxbridge etc. Lond. 1655. Abgedruckt in Harlej. Miscell. IV, 454. Roger Crab war früher Hutmacher in Chesham gewesen, hatte dann sein Haus verkauft und den Erlös den Armen gegeben. Zu Icknam, bei Uxbridge, erbaute er sich auf einem kleinen Flecken Landes, für den er eine geringe Pacht gab, eine Hütte, und lebte hier nur von dem, was ihm sein Acker gewährte; nach Grundsätzen, wie die Ebioniten der alten Kirche. Seine Predigt an das herzuströmende Volk war ganz quäkerisch, wenn auch vermischt mit mancher eigenen Speculation im Geschmack populärer Theosophie und Astrologie des Jahrhunderts. Wenn alle Geschöpfe die Taube, pflegte er zu sagen, alle Thiere das Lamm, alle Menschen Christum zum Vorbilde nähmen, so würden bald Saturnus und Mars, die beiden obersten Teufel, unter die Füsse getreten werden (alle weltliche Herrlichkeit und der Krieg).

baret hat. Das Auftreten gegen die Geistlichen der anderen Kirchen nahm immer fanatischere Gestalt an[1]. Die Ankündigung des bald hereinbrechenden Gerichts durchhallte die Strassen fast aller Städte des Landes. Es ist nicht schwer, selbst noch in jenen äussersten Verzerrungen, in denen sich gewaltsam das anbrechende Zeitalter des Geistes ankündigen sollte, den ursprünglichen religiösen Kern und die treibenden Grundgedanken zu erkennen; möglich aber waren so extravagante Erscheinungen doch nur, wenn sie hervorgerufen oder begünstigt wurden durch eine allgemeine grosse Erregung der Gesammtheit; und insofern legen auch diese individuellen Ausschreitungen Zeugniss mit ab für unsere Auffassung der ersten Geschichte des Quäkerthums. Worin sich aber noch unverkennbarer, als in dieser Ueberspannung Einzelner, die Unruhe und der ungestüme Thatendrang jener Tage zeigt, das waren zwei Unternehmungen, die hier noch unsere Aufmerksamkeit beanspruchen, und an denen die Gesammtheit der Quäker ihren Antheil hat.

6. Aus keinem anderen Grunde hatten die Anabaptisten eifriger gegen die Friedensverhandlungen Cromwell's mit den Holländern gepredigt, als weil sie des Glaubens lebten, von den unterworfenen Niederlanden aus die europäische Christen-

1) In jenen Jahren eben war es, wo sie den Geistlichen auf der Kanzel zuriefen: »Komm herunter, du Miethling, du Hund; du Diener des Antichrist«. In Aberdeen erschien John Hall am Sonntag in der Kirche, nannte die Prediger Verführer des Volkes, die nur das Reich des Satans und der Finsterniss aufrecht halten wollten; die Brut Ismael's nenne ihn einen Quäker. Mitunter trat doch auch in dem geistlichen Eifer fast ein wenig Humor zu Tage. Salomon Ecclos hatte auf öffentlichem Markte zu London seine Bücher und Instrumente als Werkzeuge des Teufels verbrannt, und, Fox zu Ehren, das Schusterhandwerk erlernt. Mit seinem Schusterwerkzeuge begab er sich in die Aldermanskirche, ging während des Psalmengesangs auf die Kanzel, setzte sich auf das Kanzelpult, mit den Füssen auf den Stuhl, »auf dem der Prediger sitzet, wenn er seine Lügen erzählt«, holte Nadel und Zwirn heraus und fing an zu arbeiten, bis man ihn unter grossem Lärm herunterstiess und gefangen nahm. Er hätte keine Ruhe gehabt in seinem Geiste, bis er's gethan, gab er zu seiner Rechtfertigung an.

heit in ihr tausendjähriges Reich einführen zu können. Dieser Traum der Welteroberung, durch den Friedensschluss des Jahres 1654 vereitelt, lebte jetzt in den Quäkern wieder auf. Aus ihm gingen, fast unmittelbar nach geschlossenem Frieden, jene schwärmerischen Missionsversuche hervor, die, nur mit anderen Mitteln, den gleichen Zweck verfolgten. Aber wie sie von vornherein aller Bedingungen des Erfolges entbehrten, geben sie nur von der Gewalt der phantastischen Hoffnungen Kunde, von denen das Quäkerthum dieser Jahre ergriffen ward. Plötzlich, unerwartet und doch gleichzeitig in grosser Zahl, gingen zu Anfang des Jahres 1655 seine Boten aus nach allen Enden der Erde. Zum Theil wandten sie sich nach den Provinzen Englands, die bis dahin noch nicht von Quäkern besucht worden waren: Alexander Parker machte sich auf nach Bedfordshire; Slee, Lawson nach Sussex; Halhead und Salthouse nach Plymouth [1]. Weiter waren die Ziele, welche die anderen Quäker sich steckten. Burrough und Howgill liessen sich nicht abschrecken, nach Irland überzusetzen, in dieses Land der Wüsteneien, der Diebe und Mörder, mit seiner tückischen und halbbarbarischen Bevölkerung, die in den letzten Jahren durch Ströme von Blut gewatet war [2]. Howgill liess dabei Weib und Kind daheim, jene todtkrank; »aber«, schreibt er, »mir ist befohlen, Alles Ihm zu Füssen niederzulegen, der mich zu einem Eroberer gemacht hat; Preis sei ihm immerdar«. Nur einmal gedenkt er, und da nur wie im Vorübergehen, der Seinigen daheim; »wenn Du frei bist«, bittet er Margarethe Fell, »schreib ein Wort an mein Weib«, und als er, noch in Irland, die Kunde von dem Tode der Frau erhielt, hat ihn das innerlich nicht aufgehalten. »Howgill's

1) Letters of early friends p. 33.

2) Letters of early friends p. 261. Howgill an Marg. Fell: They are a careless, dissolute proud people.... The cross is great in so strange and barbarous a nation. p. 265: Burrough an Marg. Fell: Generally the country is without inhabitants, except bands of murderers and thieves and robbers; which wait for their prey, and devour many: from which yet we are preserved.

liebes Weib ist aus dieser Welt geschieden«, meldet Burrough an Fox, »es wird ihn das ein wenig hindern, für den Augenblick«. »Vorwärts«, und »Sieg, Sieg«, war ihre Losung. Während sieben Monaten durchwanderten sie die Insel von Ost nach West, unter viel Mühen und Gefahren, aber auch durch manchen glorreichen Tag erquickt. In Dublin und Cork gründeten sie die ersten Quäkergemeinden; viele der hervorragendsten Officiere traten zu ihnen über, und schon konnten sie hoffen, was sie in Thränen gesäet, mit Freuden zu ernten[1], als sie auf Heinrich Cromwell's, des Statthalters von Irland, Befehl nach England zurückgebracht wurden. Hatten sie noch glauben können, in Irland mancherlei Anknüpfungspunkte für ihre Predigt zu finden, so zogen doch die anderen Boten nur aussichtslose Wege. John Stubbs, den Fox während seines Gefängnisses zu Carlisle aus den Soldaten der Besatzung gewonnen, und William Caton, der im Hause der Margarethe Fell wie ein eignes Kind gehalten, die Universitätsstudien mit dem Quäkerthume vertauschte, wurden vom Geiste getrieben, nach Frankreich hinüberzugehen. Gemeinsam kamen sie nur bis Calais, denn nur zu bald sahen sie ihr Unternehmen scheitern, einem Volke zu predigen, dessen Sprache sie nicht kannten. Caton begab sich über Middleburgh nach Rotterdam und Amsterdam, aber als es ihm auch hier nur mühsam gelang, sich durch einen Dollmetscher zu verständigen, kehrte er zurück, um den Hauptstädten Schottlands und den Hochlanden die erste Predigt von dem inneren Lichte zu bringen. Stubbs dagegen ging von Calais aus weiter nach Dünkirchen, um hier die Herüberkunft Samuel Fisher's

1) Vgl. über ihre Erfolge Thurloe, State-Papers, IV, 508. In einem Briefe von Henry Cromwell an Thurloe heisst es: The Quakers begin to grow in some reputation in the country of Cork; their meetings being frequently attended by Colonel Phaier, Major Wallis, and most of the chief officers there abouts. Some of our soldiers have been perverted by them, and amongst the rest, his Highness's Cornel to his own troop is a professed Quaker. Major Hodden, the Governor of Kinsale is I fear going that way. Ausserdem: Letters of early friends p. 261—275.

zu erwarten, der ja selbst einst jene baptistischen Erwartungen getheilt hatte. Beide haben dann Frankreich und Italien durchreist mit ihrer unverstandenen Botschaft, dennoch froh, in Florenz, Rom und Neapel der Inquisition zu entgehen. Stubbs drang sogar noch weiter vor, bis nach Aegypten, in der trügerischen Hoffnung, unter dem Islam mehr Eingang zu gewinnen, als er in der römischen Kirche gefunden. Auch in Smyrna erschienen plötzlich Missionare des Quäkerthums, drei Männer und drei Frauen, unter jenen John Perrot und Love, um den Sultan zu bekehren[1]. Zurückgewiesen, fuhren sie nach Venedig, um den Juden die Geistestaufe zu verkünden; von dort nach Rom, um gegen den Papst als den Antichristen zu zeugen. Love hat im Kerker der Inquisition geendet, vielleicht an Gift; Perrot entkam aus dem Gefängnisse und kehrte nach England zurück, freilich so ernüchtert von seiner Weltmission, dass die Freunde sagten, er habe am Glauben Schiffbruch gelitten. Andere Quäker machten sich auf nach Constantinopel. Eine kurze Zeit hielten sie sich hier ruhig, dann aber unterbrachen sie den Gottesdienst in der englischen Gesandtschaftscapelle, verwarfen und verhöhnten die Autorität des Gesandten, und wurden auf dessen Befehl nach England zurücktransportirt[2]. Ebenfalls im Jahre 1655 brachen von London aus die ersten Quäkerpaare nach den westindischen Inseln auf[3], und gleichzeitig zwei Quäkerinnen, Mary Fisher und Anna Austin, nach Boston, doch nur, um alsbald von da nach Constantinopel umzukehren. Aber von allen diesen excentrischen Missionsfahrten nach aller Welt Enden war keine, von den dornenvollen Wegen Burrough's und Howgill's in Irland abgesehen, auf nachhaltige Arbeit und Predigt berechnet; zum Theil allerdings getragen von einem Glauben,

1) Vgl. Thurloe, State-Papers, VII, 32.

2) S. den Bericht des Gesandten an Cromwell bei Thurloe, State-Papers, VII, 287.

3) Letters of early friends p. 33. Sie landeten zuerst in Brabadoes.

der Berge versetzen zu können hofft, sollten sie nur Zeugniss ablegen einer Welt, die sie nicht kannten und die sie im Fluge einnehmen zu können vermeinten. Man mag sie wohl vergleichen jenem Ausfall, den einst aus dem rings umlagerten Münster Matthiesen mit seinen zwanzig Auserwählten unternommen hatte, die auch die Welt zu erobern gedachten und vor der Stadt niedergehauen wurden. Und dennoch trat in jenen Unternehmungen nicht etwa eine plötzlich auflodernde Gluth Einzelner hervor; alle standen vielmehr unter einander in engem Zusammenhange. Aus den Briefen, die Howgill von Irland aus geschrieben, geht mit Sicherheit hervor, dass nach den grossen und unvermutheten Erfolgen in London und Bristol Burrough und die anderen hervorragendsten Freunde aus den nördlichen Provinzen mit Fox eine Zusammenkunft zu Swarthmore gehalten haben, auf welche dann unmittelbar jenes siegestrunkene Meeting zu Swannington gefolgt ist. Aus der Ekstase dieser Tage von Swarthmore und Swannington sind jene Weltmissionen hervorgegangen, als ein gemeinsamer Siegesanlauf des Quäkerthums, das sein Reich nahe glaubte.

7. Unter den Freunden, welche in Swannington getagt hatten, war auch der Mann gewesen, der, neben Fox und Burrough der hervorragendste unter den Quäkern[1], Mittelpunkt der Tragödie werden sollte, welche den Gipfelpunkt des Quäkerthums nach der Seite der chiliastisch-spiritualistischen Richtung hin darstellt, ein letztes grelles Aufflammen des anabaptistischen Enthusiasmus vor seinem Erlöschen als geschichtliche Macht[2]. Jacob Nayler[3] hatte vor seinem Ueber-

1) Thomas Morus, Enthusiasmus triumphatus (Works. Lond. 1679. II, 222) »quae superbia prorupit in Jacobo Naylore, suo tempore Trementium facile principe«.

2) Ueber Nayler vgl. Parliamentary history, III, 1488 figd.; darin die amtliche Erklärung des Parlaments: a brief account of James Nayler and the uttering of many horrible blasphemies. — Historia fanaticorum p. 34 figd. Lassen, Ausführlicher Bericht p. 113 (Sewel p. 127. Croes. p. 159). Godwin, History of the common-wealth, IV, 318 figd.

3) Aus Andersloe in Yorkshire gebürtig. Carlyle, Oliver Cromwell, II, 377.

tritte zum Quäkerthume an allen Kämpfen der Zeit, wenn auch in bescheidener Stellung, Antheil gehabt. Gleich mit dem Ausbruche des Krieges war er unter die Truppen des Grafen Essex gegangen, dann bei der Umwandlung des Heeres in eines der Cromwell'schen Reiterregimenter übergetreten, und hatte zuletzt zwei Jahre als Quartiermeister unter Lambert gedient, von seinem General werthgeschätzt als ein Mann von untadelhaftem Leben und Wandel und als ein lebendiges Glied einer rechten Independentengemeinde[1]. Lambert entliess ihn ungern, als er seiner Gesundheit wegen seinen Abschied forderte, und sich nach Wakefield zurückzog, wo er, wie schon erwähnt, 1651 durch Fox zu einem der feurigsten Zeugen des Quäkerthums bekehrt ward. Schon das Jahr darauf wurde er gemeinsam mit diesem der Blasphemie angeklagt und vor die Assisen zu Lancaster gestellt, aber freigesprochen. Aus dem Schreiben, worin er dies den Freunden mittheilt[2], geht ein ruhiger, fester Sinn hervor; er ermahnt zur Geduld, zur Demuth, zur Liebe, nichts Schwärmerisches oder Exaltirtes findet sich darin. Bis zu Fox's Gefangenschaft in Carlisle blieb er in dessen Begleitung; dann war er einer der ersten gewesen, die 1654 das Quäkerthum in London einführten; von den Freunden als der rechte Mann für die Hauptstadt betrachtet[3]. Als nach dem Meeting zu Swannington Burrough und Howgill nach Irland gegangen waren, kehrte er nach London zurück, und während des Jahres 1655 war er hier das Haupt der Quäker. Er vor allem war es, dieser alte Kriegsmann und Republikaner, der in dem Quäkerthume jenen krie-

---

1) Im Parlamente gab ihm Lambert hernach das Zeugniss: He was two years my Quarter-master and a very useful person. We parted with him with great regret. He was a man of a very unblameable life and conversation; a member of a very sweet society of an Independent church. Burton, Diary, I, 33.

2) Fox, Journal, I, 183.

3) Letters of early friends p. 37. Alex. Parker an Margarethe Fell: James is fitted for this great place... James is very serviceable here...

gerischen Geist aufrecht hielt und nährte, durch welchen es an die Spitze der religiös-demokratischen Opposition gegen Cromwell trat, wie denn auch durch ihn vornehmlich die Beziehungen zu Henry Vane vermittelt wurden, trotzdem er diesem zuweilen, für ihn seltsam genug, Trunkenheit in Imaginationen vorwarf [1]. So bedeutend war der Eindruck seiner Person und seiner Predigt, dass bei den Versammlungen, die er hielt, Viele aus den höchsten Ständen, von den Grossen dieser Welt, Lords und Ladies, auch zahlreiche Officiere sich einstellten, wenn auch nicht ohne den Wunsch, unbemerkt zu bleiben [2]. Man nannte ihn nur den Quäkerapostel [3], und ungemein war die Liebe und Verehrung, die er sich in London gewann [4]. Aber grade diese Macht, die ihm zugefallen, ward für ihn die Verlockung zu dem schwärmerischen Unternehmen, das schon die Zeitgenossen mit dem Johann's von Leyden parallelisirten. Der Süden Englands schien dafür den geeignetsten Boden darzubieten. Gegen Ende des Jahres 1655 verliess Nayler London und begab sich zuerst nach Exeter, wo er aber alsbald ergriffen und bis zum Herbste des folgenden Jahres gefangen gehalten wurde. Unmittelbar nach seiner Befreiung wandte er sich nach Bristol. Hier und überhaupt in dem Südwesten Englands war in den letzten Jahren der Anabaptismus zu einer Macht geworden; erst 1655 waren die umliegenden Grafschaften der Schauplatz eines anabaptistischen

---

1) Vgl. Letters of early friends p. 39.

2) Letters of early friends p. 39. Nayler an Marg. Fell. Sept. 1655: many were there from the Court, some called lords (as it is said) divers ladies, divers officers of the army, some of the priests in the city, how many I know not, und p. 37: Parker an Marg. Fell (ebenfalls Sept. 1655): the truth in this city spreads and flourisheth, many large meetings we have, and great ones of the world come to them and are much tendered.

3) In der Parliamentary history: J.N. by the diaries of these times called the »Quaker-apostle«.

4) Letters of early friends p. 37: a great love is begotten in many towards him.

Complots gewesen[1], und Howgill und Burrough hatten, als sie das Quäkerthum gegen Ende des Jahres 1654 nach seiner Begründung in London nach Bristol brachten, hier gar liebe Leute, ein nach dem Evangelium durstendes Land und eine grosse Ernte gefunden[2]. Auch Audland und Canne, die 1655 in die Arbeit von jenen eingetreten waren, wussten im Sept. 1656 nicht genug zu rühmen, wie mächtig sich die Kraft des Herrn hier erweise; es sei eine kostbare Stadt und ein edles Volk darinnen; ihr Netz sei voll, fast bis zum Zerreissen, so viel hätten sie hier und an der ganzen Küste gefangen: »Jauchzet vor Freuden, alle ihr Heiligen; denn der Herr erhebt sich mit Macht, sich selbst einen Namen zu machen«[3]. Eben diese Tage waren es, wo Nayler sich zu dem Weg nach Bristol rüstete; und ein Mann wie er von so leidenschaftlicher Thatkraft, von so inniger Begeisterung und so grossen Erfolgen, zu dem schon während seines Gefängnisses zu Exeter die Quäker gewallfahrtet waren als zu dem »Schönsten der Menschenkinder, dem Friedensfürsten, dem ewigen Könige«, konnte sich wohl mit dem Gedanken tragen, in einer Bevölkerung, wie der von Bristol, durch eine schnell entschlossene That ein Feuer anzuzünden, welches alles Land rings umher in Flammen setzen könne. Der Anfang des Reiches Christi auf Erden sollte sichtbar in die Erscheinung treten. Im feier-

---

1) Carlyle, Oliver Cromwell, II, 352.

2) Letters of early friends p. 221. Howgill u. Burrough an Margarethe Fell. Bristol, 1. Nov. 1654: Here is a pretty people and a great harvest: it is like that bonds will attend us; but all is one, in the will of God we stand free out of all. . . . Here is a thirsty land; and truly, the sound of the gospel committed to us is gone through all the regions round about . . . none can take away our joy.

3) Letters of early friends p. 42. Howgill an Thom. Aldam. Sept. 1656: from Bristol we have received letters from our dear brethren Audland and John Canne; the mighty power of the Lord is that way: that is a precious city and a gallant people: their net is like to break with fishes, they have caught so much [there] and all the coast thereabout: mighty is His work and power in this His day! Shout for joy all ye holy ones! for the Lord rises on in power, to get himself a name.

lichen Zuge, von einer Anzahl von Freunden begleitet, ritt Nayler auf Bristol zu. Bei seiner Annäherung verkündeten die Quäker mit lautem Rufen durch die Strassen der Stadt seine Ankunft; die anderen zogen ihm in grosser Schaar entgegen, die Frauen breiteten Kleider auf den Weg, und unter jauchzendem Hosiannah: »Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth; Hosiannah dem Sohne David's, gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn«, hielt Nayler seinen Einzug. Bei einigen Freunden, die seine Kriegsgefährten gewesen, kehrte er ein. Dort knieten Frauen vor ihm nieder, als vor dem Schönsten der Menschenkinder, und küssten ihm die Füsse, die Quäker begrüssten ihn als den König von Israel, die ewige Sonne der Gerechtigkeit, als den höchsten Propheten und den eingebornen Sohn, als die Hoffnung Israel's«[1]. Schon rottete sich das Volk, erregt durch den revolutionären Aufzug, zum Aufruhr zusammen: aber, bevor es noch zu einer grösseren Erhebung kam, wurde durch das schnelle Einschreiten des Militärs und der Stadtbehörden auch dieser geistliche Aufstandsversuch im Keime unterdrückt, wie alle vorangegangenen ähnlichen Unternehmungen gegen das Protectorat, deren Tendenzen grossartiger waren als die Macht, die ihnen zu Gebote stand. Nayler wurde in Fesseln gelegt und nach London gesandt, mit ihm zugleich drei jener Frauen, die ihm in Bristol fast göttliche Ehre erwiesen hatten, aber auch jetzt noch im Gefängnisse oft zu seinen Füssen niederfielen. Das Parlament hatte sich das Urtheil selbst vorbehalten; es ernannte ein Committee von 55 Mitgliedern, vor denen Nayler

1) Auch die Briefe der Quäker, die man hernach bei ihm fand, gingen in ähnlichem Tone. So las man in einem Briefe von Richard Fairman: I am filled with joy and rejoicing, when I behold thee in the eternal unity. O my soul is melting within me, when I behold thy beauty and innocency, dear and precious son of Zion ... Am überschwänglichsten waren die Aeusserungen der Frauen: »o thou fearest of ten thousand: thou only begotten Son of God, how my heart panteth after thee. O stay me with flagons and comfort me with wine, my well beloved: thou art like a rose upon the mountains of spices ... thy name is no more to be called James, but Jesus.

mehre Male, das erste Mal am 31. Oct. 1656, erschien. Er hat nichts von dem, was er gethan oder geschehen lassen, geläugnet oder widerrufen, vielmehr alle Vorgänge nach ihrem geistigen Rechte und ihrer symbolischen Bedeutung vertheidigt. Es handelte sich in den langen Verhören namentlich darum, ob er sich selbst für den einziehenden Sohn Gottes ausgegeben habe. So ward er gefragt, ob er der Sohn Gottes sei? er antwortete, ja, aber ich habe noch viele Brüder. Ob er sich den Titel: König von Israel und Friedensfürst zueigne? Ja, denn es giebt nur Einen, und das, was in mir geboren, ist der König von Israel. Jesus Christus, der König von Israel, ist mir geoffenbaret, und ich eigne es mir zu [1]. Ob er sich einen Propheten des allerhöchsten Gottes genannt habe? Ich bin ein Prophet, antwortete er ohne alles Zaudern. Durch wen er gesandt sei? Durch denselben, der den Geist seines Sohnes in uns gegeben. Ob er sich habe mit dem Namen Jesu anreden lassen? Das sei geschehen, erwiederte er, aber es habe nicht ihm als dem sichtbaren Menschen gegolten, sondern dem Christus, der in ihm sei. Ob man ihn auch anbeten müsse, wie man Christum anbete? So man solche Ehre, war seine Antwort, dem Sichtbaren erwiese, wäre es Sünde; so sie aber dem Unsichtbaren geschähe, käme sie auch ihm zu »nach seinem Maass«, wie sie Christo widerfahren. Ob er die Weiber wegen des Hosiannah gestraft hätte? Er habe ihnen, entgegnete er, geheissen, nichts zu singen, als was ihnen der Herr geböte. Noch enthusiastischer bekannten sich die Frauen zu Nayler als dem Friedensfürsten und dem Herrn der Gerechtigkeit. — Nayler war doch nicht jener fast wahnsinnige Narr,

1) Richard Hubberthorne, der kurz nach Nayler's Gefangennahme nach London kam, berichtet über das Verhör an Marg. Fell (Letters of early friends p. 45)... but he kept them (das Committee des Parlaments) out of all occasions against him, saying, he denied James Nayler to be Christ, but Christ was in him. There hath been several times of the Parliament men come to the place, when they are kept prisoners ... but he sometimes put them off, without giving them a full answer and left them unsatisfied.

für den ihn noch Guizot erklärt hat. Wenn er sich selbst den Sohn Gottes genannt, so war das nur jenes spiritualistische Extrem, welches für das ursprüngliche Quäkerthum überhaupt eine stets drohende Gefahr war[1]. Sein Einzug in Bristol traf zusammen mit der heftigsten Erbitterung der republikanischen Factionen gegen Cromwell's halbmonarchisches Gewaltregiment[2] und fiel in die Zeit, wo in dem Quäkerthume überhaupt die demokratisch-radicalen Parteibestrebungen das Uebergewicht erlangt hatten. Dem streitfertigen Geiste des Quäkerthums in seiner ersten Periode erschien daher jener Aufzug nicht so hoffnungslos, wie er in Wirklichkeit war; und auch nach dem unglücklichen Ausgange sind die Quäker für Nayler eingetreten. Hunderte kamen zu seinem Gefängnisse, ihn zu trösten; zahlreiche Bürgschaften wurden dem Parlamente angeboten, dass auch nicht ein Wort von ihm gesprochen sei, das eine Gotteslästerung enthielte, Petitionen mit Tausenden von Unterschriften wurden zu seinen Gunsten eingereicht. Ja, auch an Nayler selbst haben sie ihre Ermahnungen gerichtet, nur nicht etwas zu thun, was gegen sein Gewissen wäre, denn Zeugniss abzulegen für das Licht, heisse nicht, Gott lästern[3], und nicht einmal Fox hat ein unbeding-

1) Fox selbst und nicht wenige seiner ersten Freunde haben sich ja, wie hervorgehoben, nicht selten sehr missverständlich über den Christus in ihnen ausgedrückt; vgl. auch Historia fanaticorum p. 39 mit ihren significanten Beispielen.

2) Howgill aus dieser Zeit (Sept. 1656): Letters of early friends p. 43: here is such stirring about his power [Cromwell's]: he carries all with a high hand; 200 of the parliament are gone home!

3) Unter den Gothaer Quäkerschriften finden sich mehrere, die Nayler's Sache führen; so u. a. eine mit dem Titel: Copies of some of the Papers, given into the House of Parliament in the time of James Nayler's trial there, which began the fifth Decbr. 1656. Darin zuerst ein Sendschreiben von Rob. Rich: act nothing contrary to that, which doth convince you ... before you do act, consider, and before you do give sentence, fear; for blasphemy proceeds from the root of transgression; and see that you be first out of it, before you of it do judge: there is no blasphemy in the light, which is truth. And to witness the light, is not blasphemy. p. 2: and there are the blasphemers in the transgression of the life, which the scriptures of

tes Wort der Verwerfung über Nayler ausgesprochen. Er hat nur den revolutionären Beigeschmack eines irdischen Weltreiches an jenem Einzuge in Bristol getadelt und desswegen, als er zum ersten Male wieder mit Nayler zusammentraf, seinen Kuss zurückgewiesen: aber nach wie vor hat er in Nayler und dessen Genossen ein Licht Gottes anerkannt[1], und in einem Sendschreiben an das Parlament nicht nur feierliche Verwahrung gegen jede Bestrafung eingelegt, sondern auch das Hosiannah und die Kniebeugungen der Frauen, ja selbst, dass Nayler sich den Sohn Gottes genannt, ganz ebenso gerechtfertigt, wie dieser selber[2]. Denn Christi zweite Ankunft

---

truth is given forth from, which judged the truth blasphemy. — Dieser Rich liess dem Sprecher einen Zettel überreichen (am 15. Dec.): If I may have liberty of those that sit in the parliament, I do here at their door attend, and am ready out of the scripture of truth to shew, that not any thing James Nailer hath said or done is blasphemy, or worthy either of death or bonds. Er fügt hinzu: I waited at their door from the time they first sate, till they arose, and then I departed in peace. — Aehnlich William Tomlison in einer Zuschrift an das Parlament: you have called him a blasphemer. We desire that you would publish what is blasphemy, that we may know it and take heed of it. Christ Jesus himself was called a blasphemer, because he said: I am the son of God: and said John 1 Jo. 3, 2: now are we the sons of God.

1) Wie aus dem Briefe hervorgeht, den er damals an Nayler richtete: (Letters of early friends p. 46): James, thou must bear thy own burden and thy company's with thee, whose iniquity doth increase, and by thee is not cried against. Thou hast satisfied the world, yea, their desires which they looked for. Thou and thy disciples, and the world joined against the truth, it is manifest through your wilfulness and stubbornness; and this is the word of the Lord God to thee . . . . . Therefore consider, and search thyself, if this be innocency. The light of God in you all I own, but this I judge. — Die Erzählung über seine erste Wiederbegegnung mit Nayler: Journal, I, 342; doch hat hier Fox die Reihenfolge der Begebenheiten etwas in Verwirrung gebracht.

2) Ich finde diesen merkwürdigen Brief von Fox sonst nirgend erwähnt; abgedruckt ist er in jener vorhin citirten Quäkerschrift der Gothaer Bibliothek. Die Hauptstellen desselben sind diese: p. 6. Was not the appearance of Christ, when he was born glorious, when that the voice was cryed hosannah to the highest? Was not this to the astonishing of the beholders and amazement of the world? . . . did not he say and tell his disciples, he would come again, Him, that was cryed Glory to the Highest? . . . did not the apostles say to the Saints, that Christ was in

im Geiste sei nicht weniger glorreich und auszuzeichnen, als seine erste Geburt im Fleische. —

So war Nayler's Sache im Grunde die gemeinsame Sache des Quäkerthums, und als solche ward sie auch vom Parlamente aufgefasst und behandelt. Zehn Sitzungen, in denen es sich um die zu verhängende Strafe handelte, hat es dieser Angelegenheit gewidmet, vom 5. Decbr. an; der ganze fanatische Hass der folgenden Zeit gegen den religiösen Enthusiasmus kündigte sich schon bei diesen Verhandlungen an, in denen Presbyterianer und Erastianer gemeinsam auf die härteste Bestrafung drangen; Cromwell selbst hätte Nayler gern gerettet, und sandte einen seiner Adjutanten zu ihm in den Kerker; aber Nayler antwortete diesem auf keine Frage auch nur mit einem Worte. Am 16. Decbr. fällte das Parlament das Urtheil über ihn als »guilty of horrid blasphemy«; nur eine geringe Majorität entschied gegen den Tod, 96 gegen 82 Stimmen; aber für eine fast nicht weniger grausame Strafe. Zwei Stunden sollte er am Pranger stehen, dann mit 300 Geisselhieben durch die Strassen Londons von Westminster bis zur Börse in der City getrieben werden; seine Zunge sollte mit einem glühenden Eisen durchbohrt, und auf seine Stirne das B, das ihn als Gotteslästerer (blasphemer) zeichne, eingebrannt werden. Darauf sollte abermalige Geisselung und

---

them the mystery, the hope of Glory? and if he was in them, the body was dead because of sin ... is not his appearing in the. spirit as glorious in his second coming as it was at his first? is it not as much to be admired in the world, as it was ever? Answer to the things and satisfie yourselves: to the light, wherewith Christ Jesus has enlightened you all, I speak, that with it you may see, when you act against him, where he is manifested. — To prison them contrary to the just, is to make them to grow, and to banish them is to shame your religion, and not to own the things, the scripture speakes of; and to put them to death, is to destroy yourselves. — Im weiteren Verlaufe des Sendschreibens werden dann auch die einzelnen Acte dieses Zuges vertheidigt; z. B.: whether bowing in the truth may not be a figure, that the seed of God shall rise and reign above the earthly powers, and they shall bow to it? u. s. w.

zuletzt seine Abführung in das Zuchthaus zu Bristol folgen. Als ihm das Urtheil vorgelesen ward, erwiderte er nur: ich bitte Gott, dass er Euch diese Sünde nicht zurechne. Nayler hat die blutige Strafe mit ungebrochenem Geiste und mit standhafter Freudigkeit über sich ergehen lassen. Aber als er gebrandmarkt wurde, umstanden das Schaffot Tausende der Quäker mit entblösstem Haupte, und auch aus den sonst so rohen Volksmassen ward kein Wort des Spottes und des Hohnes laut. Die treuesten seiner Anhänger aber stiegen zu ihm hinauf und hefteten über seinem Haupte die Kreuzesinschrift an: »Das ist der Juden König«. —

8. Nayler's Unternehmen, das weit über England hinaus das grösste Aufsehen erregte, bereitete eine Wendung innerhalb des Quäkerthums vor[1]. Das Reich der Heiligen auf Erden verschwindet von da an allmälig immer mehr aus ihren Blicken und aus der Geschichte überhaupt, wie ein Nebelbild der Wüste. Nicht lange nach jener Tragödie wandten sich Männer wie Burrough und Howgill von den Gedanken der Revolution ab[2], wenn auch freilich die Zahl derer noch immer sehr bedeutend war, welche in allen Provinzen wegen bürgerlicher Unruhen gefangen gesetzt wurde. Im Ganzen sassen, nach den eignen Aufzeichnungen der Quäker, während der Jahre 1656 — 58 mehr als dreitausend von ihnen im Kerker[3].

---

1) Ueber den Eindruck des Ereignisses berichtet u. a. Thomas Salthouse an Margarethe Fell (Letters of early friends p. 228. Jan. 1657): This business about J. N. hath made a great tumult in the minds of many weak friends: my work is to strengthen the weak, and press home to the foundation of God and not to admire the persons of men.

2) Burrough in den Letters of early friends p. 43 (Ende 1656): But as for those things, they are nothing to us, we are redeemed from them: praises to the Lord for evermore, who hath made us to reign above the world, and to trample upon it; während er vordem ebenso eifrige Opposition gegen Cromwell gemacht hatte, wie die anderen Quäker alle.

3) 3170 Gefangene zählten die Quäker in diesen Jahren. Es ergiebt sich das aus einer ihrer an Karl den Zweiten gerichteten Petitionen, in

Nur noch einmal, nach dem Tode Oliver Cromwell's, während der Anarchie, die auf Richard Cromwell's Entsagung folgte, als die Parteien des religiösen und politischen Fanatismus unter Männern wie Henry Vane und Lambert einen Augenblick die Macht in Händen hatten[1], ist auch das Quäkerthum von der allgemeinen Erregung mitergriffen worden; damals haben sie auch Nayler aus dem Gefängnisse befreit[2], während nach anderen Nachrichten das Parlament ihn aus eignem Antriebe in Freiheit gesetzt hätte. Aber dieses letzte Auflodern des Enthusiasmus, unter welchem zum zweiten Male wilde chaotische Zustände über England hereinbrechen zu wollen schienen, war nur der Vorbote einer allgemeinen Umstimmung der Gemüther, eines so völligen Umschwungs der Zeiten, wie er greller und durchgreifender kaum jemals Statt gefunden hat. Das Jahr 1660 bezeichnet das Ende der enthusiastischen Reformationsversuche und zugleich die beginnende Umwandlung des Quäkerthums, den Eintritt in seine zweite Periode.

Kaum irgend eine Schrift aus dieser Epoche ist so geeignet, den inneren Charakter der Jahrzehnte vom Beginne des Kampfes gegen Karl den Ersten und die Episcopalkirche an bis zur Restauration, wie andererseits den Geist der kommenden Zeiten zu veranschaulichen, wie Bunyan's Pilgerreise. Ihrer Abfassung nach gehört sie zwar erst den späteren Jahren nach der Restauration an; ihr Inhalt aber weist ihr eine Stelle an gerade auf dem Wendepunkte des Zeit-

---

Lord Somer's Bibliothek VII, 243. — Gegen die Quäker namentlich war die strenge Bill vom Jahre 1657 gegen »Landstreicher« (against vagrants) gerichtet.

1) Vgl. Ranke, im 13. Buche seiner Engl. Gesch. (im 4. Bande). Ueber diese Zeit Baxter, in seiner Lebensbeschreibung (Life I, 207): While the fanaticks were Lords and Vane ruled in the state and Lambert in the army and Fifth-Monarchy-Men and Seekers and Anabaptists were their chief strength . .

2) Baillie wenigstens berichtet so; Letters and Journals, III, 429.

alters. — Während einer Predigt auf einem Bauernhofe (1662) wurde Bunyan ergriffen und in das Gefängniss geführt, in welchem er von den achtundzwanzig Jahren der Restauration zwölf zugebracht hat. Unter dieser Gefangenschaft ist ihm seine und seines Vaterlandes Vergangenheit zu einem Gleichnisse für die Entwicklungsgeschichte des christlichen Lebens geworden. Damals hat er jene allegorischen Schriften verfasst, in denen sich, wie in seinem »Heiligen Kriege«[1], die Kämpfe der Heiligen gegen Karl den Ersten wiederspiegeln. Sie alle bezeichnen zugleich den grossen Reichthum inneren und geistigen Lebens, den die Männer von Bunyan's Geist aus jenen Kämpfen als besten Gewinn davon getragen haben, zugleich aber auch das Verzichtleisten auf äusseren geschichtlichen Erfolg der grossen Unternehmungen der Vergangenheit. Vor allem aber »the pilgrims progress«, die wichtigste und reichste der Allegorien Bunyan's, ist eine tiefsinnige Allegorie, nicht nur seines eignen Lebens, sondern des gesammten inneren Lebens seiner Zeit.

In dieser Pilgerreise[2] ist das irdische Reich des Chiliasmus erblasst zur jenseitigen Stadt des Himmels, die nur noch in diesseitigen Bildern prophetisch angeschaut und vorgedeutet wird. Als Baxter seine ewige Ruhe der Heiligen schrieb, war er allein mit seiner Bibel; als Bunyan des Pilgers Wallfahrt dichtete, hatte er ausser seiner Bibel noch das Buch der Märtyrer, eine charakteristische Zuthat für die Zeit der Verfolgungen und der Resignationen. Er hat die Pilgerreise eingekleidet in einen Traum, in welchen er den Wanderer, Christ genannt, der aus der Stadt des Verderbens aufgeschreckt wird, nach dem Ort der Seligkeit zu suchen, begleitet, bis er aufgenommen wird in die Stadt des Himmels. Schon die Namen der Personen, mit denen der Pilgrim zusammentrifft, die Oerter und Städte, durch die er zieht, können uns nicht nur einen

1) »A relation of the holy war« im zweiten Bande seiner Werke.

2) Deren zweiten, später verfassten und weniger eigenthümlichen Theil ich übergehe, da er ohne kirchengeschichtliches Interesse ist.

Einblick in die überreiche Fülle der Scenen und Charaktere gewähren, die aus der tiefsten Kenntniss des Seelenlebens geschöpft sind, sondern bezeichnen zugleich die Stationen, an denen das geistige Leben der englischen Nation seiner Zeit vorübergeführt ward. Als der Wanderer, seufzend unter einer schweren Last von Schuld und Heils- und Freiheitsverlangen, sein Haus verlassen, — ähnlich wie einst die Pilgerväter unter Jacob und Karl dem Ersten und jene opfermüthigen ersten Gegner von Laud's Hierarchie, — ehe er noch weit von seiner Thür gekommen, merken es Frau und Kinder, und fangen an, ihm nachzurufen, er möge umkehren. Allein der Mann hielt sich die Ohren zu und lief weiter, indem er rief: »Leben, Leben, ewiges Leben!« Auch die Nachbarn kommen heraus, ihm nachzusehen, zwei von ihnen sind entschlossen, ihn mit Gewalt zurückzuholen. Der eine hiess Willig, der andere Störrig. »Lasst's gut sein, liebe Nachbarn«, sagte der Mann zu ihnen, als sie ihn eingeholt hatten, »und kommt lieber mit mir«. Nur Willig geht eine Strecke mit; da kamen sie an einen Sumpf, der hiess Verzagtheit; Willig that auf dem schmalen Fussteige, der durch ihn hindurchführte, einen Fehltritt und kehrte bald wieder um, — wie jene Presbyterianer und so viele Andere der Zeitgenossen in England, als die Heiligen Ernst machten mit ihrer Radicalreform, sich, furchtsam vor ihrem Enthusiasmus, von ihnen wandten. — »Nun sah ich im Traume, dass Willig nach Hause gelangt war, und dass seine Nachbarn ihn zu besuchen kamen. Da sass er ganz kleinlaut unter ihnen, als er von ihnen verspottet wurde«: »hätten wir's einmal erst angefangen, so hätten wir's auch durchgeführt«; aber zuletzt fasste er sich doch wieder ein Herz darüber. Sie liessen dann von ihm ab, und fingen an, über den armen Christ sich hinter seinem Rücken lustig zu machen«. — Auf einem Kreuzwege begegnet dem Pilger Weltklug, der aus der Stadt Fleischesklugheit kommt, »welches eine grosse Stadt ist, ganz nahe bei derjenigen gelegen, aus welcher der Pilger herkam«. Weltklug weist ihn

nach einem Flecken in der Nähe, Moralität genannt; da wohnt ein Herr, Gesetzlich mit Namen, ein Mann von gutem Rufe, und sein Sohn, ein artiger, junger Mann, Namens Höflich; in dem Flecken stehen grade jetzt einige Häuser leer, die um einen mässigen Preis zu erhalten sind; — es waren die luftigen Häuser der Moralphilosophie der Levellers, der Erastianer, des beginnenden Deismus. Dann kommen Kämpfe des Pilgers mit dämonischen Mächten, wie sie Bunyan einst selbst bestanden; in einem Engpasse stellt sich ihm Apollyon zu heissem Kampfe entgegen. Weiter durch das Thal der Todesschatten: »drohende Wolken der Vernichtung hängen über ihm; das Thal ist finster, wie die Nacht; der Weg, im Dunkel kaum erkennbar, führt hart am Rande des Abgrundes hin, aus dem ein beständiges Angstgeschrei ertönt, wie von Menschen, die dort in unaussprechlichem Elend gebunden liegen«. Die Teufel steigen aus ihm herauf, dicht hinter dem Wanderer her, und flüstern ihm schwere Lästerungen ins Ohr. Am Ende des langen Thales geht er durch die Höhlen, in denen die Gebeine der im Thale der Todesschatten Erschlagenen aufgeschichtet sind; — wir wissen aus den Memoiren der Zeit von Manchem, der ein Opfer auch jener geistigen Kämpfe geworden ist. Dann muss der Pilger durch den Markt der Eitelkeiten, »durch den auch der Herr der Herrlichkeiten selbst, als er hienieden war, hindurchgegangen ist den Weg zu seinem eignen Lande, und noch dazu an einem Markttage«. Da sieht man Taschenspieler und Affen, Kaufbuden und Puppentheater; da wird in allen Sprachen der Erde geschwatzt und geplappert; es war das eitle Treiben der herrschenden Kreise unter Karl und Jacob II. Aber auch in diesen Markt der Eitelkeiten, der auf den Psalmengesang des Puritanismus folgte, fällt noch ein Strahl der Hoffnung, der von den jenseitigen Höhen aus aufleuchtet. Als der Pilger seines Weges ungebrochen fortzieht, gesellt sich ihm Hoffnungsvoll zu. Es kommen Thäler der Erquickung mit lachenden Wiesen und köstlichen Früchten. Immer häufiger erschallen auf dem Wege

die frohen Pilgerlieder, in deren kurze Verse sich die Poesie der Empfindung zusammendrängt, einzelne unter ihnen von Milton'scher Pracht der Schilderung. Am Fusse der Berge, die Immanuel's Land begränzen, liegt der letzte Irrweg hinter ihnen, der, welcher zur Zweifelsburg führt. Er galt den Männern jener Tage als der gefährlichste und es ist ohne Zweifel merkwürdig, dass kaum zu einer Zeit häufiger und inniger grade die Männer der frömmsten Begeisterung sich selbst der Zweifel angeklagt und vor ihnen gewarnt haben, als in dieser Zeit der ausgehenden mittelalterlichen Mystik. — Die Pilger entgehen, mitten in den Drangsalen der Restauration dennoch voll gewisser Hoffnung eines anbrechenden Freiheitstages, der Gefahr: »Vom Wege waren wir verirrt Und haben's schwer gebüsset; Wer diese Strasse wandern wird, der sei von uns gegrüsset, Gegrüsset und gewarnt zugleich, Dass er nicht komm' in dies Bereich! Die wüste Burg heisst Zweifelsinn Und die Verzweiflung haust darin!«[1] Zuletzt gelangt der Pilgrim zu der Himmelsstadt; er und Hoffnungsvoll werden eingelassen, aber Unwissend, der hinter ihnen gewandelt war, und sich leichten Sinnes seines historischen Glaubens getröstet hatte, — wie die bischöfliche Kirche in der Restaurationszeit — wurde weggewiesen, vom Thor des Himmels zur Verdammniss. »Da sah ich, dass es auch von den Pforten des Himmels einen Weg zur Hölle gebe, ebenso gut, als von der Stadt Verderben«. — »Da erwachte ich, und siehe, es war ein Traum«.

Es war der grosse Traum, den ganz England mit den Heiligen geträumt hatte, und aus dem es erwachte, um Thron und Land alsbald von gesetzloser Willkür, von Deismus und tiefem Hass gegen die Frömmigkeit der vorangegangenen Zeit beherrscht zu sehen.

1) Bunyan's Work's, II, 249. Die obige etwas freie Uebersetzung nach der vom evangelischen Büchervereine in Berlin veranstalteten Ausgabe.

Elftes Capitel.

Die Restauration.

Am 29. Mai 1660 zog Karl der Zweite in London ein. Baxter hielt es für ein Wunder Gottes, dass die Männer, die Cromwell's Schlachten geschlagen, Karl in seine Hauptstadt einziehen liessen; der Untergang aller ihrer Hoffnungen galt ihm jetzt als das grösste Gericht über die Armee. Die bischöfliche Kirche wurde wieder zur Staatskirche erklärt, ihre Geistlichen in die während der Republik verlorenen Aemter restituirt. — Monk's entscheidender Zug von Schottland auf London zu hatte der Anarchie und der Republik ein Ende gemacht, und in dem Parlamente, das im Februar 1660 zusammengetreten, war das Uebergewicht auf Seite der Royalisten und der nun wieder mit ihnen verbündeten Presbyterianer gewesen. Zu den Männern, die am einflussreichsten für die Zurückberufung des Hauses Stuart auf den englischen Thron gewirkt, gehörte auch Baxter, der 1660 Kidderminster, in das er nicht wieder zurückkehren sollte, verlassen hatte und nach London gekommen war. Seine Thätigkeit galt jetzt im Vereine mit dem Earl of Manchester, mit Calamy und Anderen den öffentlichen Angelegenheiten ebenso wie den kirchlichen. Am Tage, bevor das Parlament Karl den Zweiten als König anerkannte, wurde ein Fast- und Bettag im Lande gehalten; Baxter, Calamy und Gauden predigten vor dem Parlamente, Baxter über Ezechiel 36, 31: »Alsdann werdet ihr eures bösen Wesens gedenken und eures Thuns, das nicht gut war, und wird euch eure Sünde und Abgötterei gereuen«. Er meinte

im Sinne des gesammten Presbyterianismus den Königsmord und die Republik. Denn die Betheiligung an den ursprünglichen Bestrebungen des langen Parlaments und an den ersten Bürgerkriegen hat Baxter nie, wie man öfter gemeint hat, bereut; die Sache, die er damals vertheidigt hat, ist ihm stets als eine gute Sache heilig geblieben, und er hat Gott nur gebeten, ihm zu verzeihen, was er unwissend dabei gesündigt habe [1].

Dem Könige gingen die Reformversprechungen der Declaration von Breda voraus. Bei seinem Einzuge in London überreichte ihm die Geistlichkeit von Westminster eine reich geschmückte Bibel; Karl antwortete, dies Buch solle stets die Richtschnur seiner Handlungen sein; und die Presbyterianer konnten glauben, er meine es ernst und in ihrem Sinne. Es folgten die scheinbaren Versuche einer Versöhnung der gemässigten Presbyterianer durch die Aussicht auf eine Reform des Cultus und der Verfassung der zugleich mit dem Königthume wieder hergestellten bischöflichen Kirche. Unter den ersten Gnadenerweisungen Karl's des Zweiten, gleichzeitig mit Monk's Ernennung zum Earl und Duke of Albemarle, Hyde's zum Kanzler des Königreichs, war auch die Ernennung Baxter's zum Caplan des Königs; noch einigen anderen der hervorragendsten Presbyterianer, wie Calamy und Reynolds, wiederfuhr eine gleiche Ehre [2]. Aber diese neu ernannten Capläne waren ohne wesentlichen Einfluss auf den Gang der kirchlichen Dinge; jeder von ihnen wurde nur einmal zu einer Predigt vor dem Könige berufen, und während der nun folgenden zwei Jahre, in welchen Karl noch daran dachte,

---

1) Baxter's Life, I, 40. Though I never hurt the person of any man, yet I resolve to pray daily and earnestly to God, that he will reveal to me, whatever I have done amiss, and not suffer me through ignorance to be impenitent, and would forgive me both, my known and unknown sins, and cleanse this land from the guilt of blood.

2) »For the gratifying and engaging some Chief Presbyterians, that had brought in the King«, nach Baxter's Urtheil. Life, I, 229.

wenigstens einige von den Versprechungen der Declaration von Breda zur Ausführung zu bringen, wurden sie dann und wann zur Audienz beim Könige zugelassen, und zu den Conferenzen von Theologen hinzugezogen, die unter dem Vorsitze des Königs oder seines Kanzlers Clarendon die Reform der kirchlichen Verfassung zum Zwecke hatten. Baxter tritt hier immer als Wortführer hervor, ernst, freimüthig und weitherzig. Er allein vereitelte Karl's II. Bestreben, durch eine allgemeine freie Religionsübung auch dem Katholicismus wieder Eingang und Herrschaft zu verschaffen; er wagte es, dem Könige bei dem ersten Empfange zu sagen, die Liebe eines Volkes zu seinem Herrscher richte sich nach dem, was seine Regierung Gutes schaffe; Karl möge doch den Segen, den Cromwell's Regierung dem Lande gebracht, nicht darum verderben, weil das Gute von dem ausgegangen sei, der ein Feind seines Hauses gewesen; er selbst spreche nicht für die Presbyterianer, oder überhaupt für irgend eine Partei als solche, sondern für die Freiheit aller Frommen unter des Königs Unterthanen, und kein Fürst der Erde habe Männer besserer Frömmigkeit zu Unterthanen, als Karl[1].

Aber an Stelle der universellen Unionsbestrebungen der Cromwell'schen Periode handelte es sich jetzt nur noch um Vereinigung zweier Parteien, der Presbyterianer und der Episcopalisten: alle Enthusiasten und Sectirer sollten, wie sich alsbald zeigte, von der Duldung in Staat und Kirche ausgeschlossen bleiben.

Das Resultat jener eben erwähnten Conferenzen, in denen man schon eine grosse Zuversichtlichkeit der episcopalen Partei wahrnimmt, war die Declaration des Königs vom 25. Oct. 1660[2], in welcher Sorge für Heilighaltung des Sonntags, strengere Kirchenzucht, Wahl der Decane und Kapitel durch die Diöcesangeistlichkeit, Beschränkung der bischöflichen

1) Baxter's Life, I, 230 u. flgd.

2) Im Auszuge unter Anderen bei Neal, History of the Puritans, II, 213.

Gewalt durch den Rath der Presbyter und die Landesgesetze, Reform der englischen Liturgie verheissen, und die von dem Puritanismus am meisten angefochtenen Ceremonien (Kniebeugung beim Empfange des Abendmahls, Zeichen des Kreuzes, Gebrauch des Chorhemdes) freigegeben wurden; nur für die königliche Kapelle und die Kathedral- und Collegiatkirchen sollten sie geboten sein.

Mit dieser Declaration hielt Karl seine früheren Versprechungen für im Wesentlichen erfüllt, und in der That schien die Mehrzahl der Presbyterianer zufrieden gestellt. Aus London wurde dem Könige eine Adresse voll überströmenden Dankes überreicht, die dieser mit ebenso unbegrenzter Höflichkeit beantwortete [1]. Man kann die Anerbietungen, welche noch vor der Veröffentlichung jener Declaration den drei presbyterianischen Hofcaplänen gemacht wurden, als das bedeutendste Zugeständniss der royalistisch-episcopalen Partei an die einstigen Gegner betrachten. Reynolds sollte zum Bischof von Norwich, Calamy zum Bischof von Litchfield und Coventry, Baxter zum Bischof von Hereford ernannt werden. Aber nur Reynolds nahm das Bisthum an, ein Mann weichen Charakters, der nicht zum Streite mit den Grossen dieser Welt geschaffen war [2]; Calamy und Baxter lehnten ab, weil sie einer blossen Declaration, die nicht Gesetz war, nicht trauten. »Die meisten frommen Geistlichen hatten in Folge der Restauration ihre Stellen verloren; was sollte ich«, fragt Baxter, »mit unwissenden und unfähigen Geistlichen anfangen? Zudem fürchtete ich, dass die Declaration nur für den Augenblick dienen sollte und bald widerrufen oder beseitigt werden möchte; dann würden ohne Zweifel Erlasse folgen, deren Befolgung ein ehrlicher Christ nicht mit seinem Gewissen würde

1) Neal, History of the Puritans, II, 216.

2) Baxter's Life, I, 364: »He was a solid, honest man, but through mildness and excess of timorous reverence to great men, altogether unfit to contend with them.

vereinigen können«[1]. In dem Schreiben, in welchem Baxter dem Lordkanzler die Ablehnung anzeigte, hatte er nur gebeten, ihm die Pfarrei seiner Gemeinde zu Kidderminster zu verleihen, und den, gleichzeitig mit den anderen während der Republik vertriebenen Geistlichen jetzt wieder restituirten, Vicar von Kidderminster auf eine entsprechende Weise zu entschädigen; selbst unentgeltlich wollte er seine ehemalige geringere Stellung wieder antreten. Clarendon hielt es kaum für nöthig, die Versagung der Bitte mit einem nur allzu durchsichtigen Scheine freundlicher Bemühung zu umkleiden. »Wie viel glücklicher sind doch«, bemerkt Baxter bei der Erzählung der Verhandlungen, »arme Menschen, die so sprechen, wie sie denken, und so handeln, wie sie sagen, und niemals solche Vorwände brauchen, wie jene nur um des augenblicklichen Vortheils willen; seltsam, dachte ich, dass Männer, die weltliche Ehre und Achtung so hoch stellen, so sehr die Zukunft vergessen und nur an den gegenwärtigen Moment denken können, ohne zu überlegen, wie ihre Handlungen von der Nachwelt beurtheilt werden«[2].

Alles beweist, dass der Episcopalismus der Restaurationszeit nicht mehr im Ernste an eine Versöhnung auch nur mit jenen gemässigten Presbyterianern dachte, welche von Herzen einer Union zugeneigt waren. Zunächst gegen Baxter war ohne Zweifel nach der Ablehnung des Bisthums der alte Groll gegen den einstigen Kaplan des Independentenheeres

---

1) Vgl. Baxter's Life, I, 281. Ranke (E. G. 4, 179 flgd.) hat über diese Declaration ein sehr günstiges Urtheil gefällt: »Fürwahr ein grosser Schritt zur Versöhnung der grossen Parteien, dem sie beistimmten. Der Anfang einer wahrhaften Comprehension hätte darin liegen können«. Baxter würde einem solchen Urtheil vielleicht nicht widersprochen haben, wäre jene Declaration ohne Hintergedanken gewesen. Aber schon vier Wochen hernach stimmten die Minister des Königs selber im Parlamente gegen die Erhebung der Declaration zum Gesetze.

2) Baxter's Life, I, 300. Der Kanzler wollte die Entschädigung des früheren Pfarrers nicht auf die Staatskasse, sondern auf seine eigne übernehmen, ein Geschenk, auf das weder Baxter noch der Andere eingehen konnten.

erwacht. Im Parlamente wurden Baxter und Calamy wegen aufrührerischer Predigten und Gebete denuncirt; man warf Baxter Aeusserungen in seinen »politischen Aphorismen« als antimonarchisch vor[1]. Immer erbitterter wurde der politische Gegensatz grade zwischen den Parteien, die sich am nächsten standen, und eben diese politische Verbitterung war die Ursache, dass der letzte scheinbare Versuch einer Versöhnung zwischen den Bischöfen und den gemässigten Presbyterianern scheiterte. Dieser Versuch war jene Conferenz, die im März 1661 aus den Häuptern beider Parteien, je zwölf von beiden Seiten, berufen ward, und nach dem Pallast, in dem sie im April desselben Jahres zusammentrat — er war zur Zeit Heinrich's III. durch einen Grafen von Savoyen erbaut worden — gewöhnlich die Savoy-Conferenz genannt wird[2]. Wir haben in Baxter's Biographie, der auch hier der eifrigste Sprecher seiner Partei war und auf den fast alle Last der Arbeit fiel, eine ausführliche Erzählung der Verhandlungen, welche den Schluss seiner Thätigkeit in den öffentlichen kirchlichen Angelegenheiten bildeten. Die Bischöfe[3] waren von vornherein entschlossen, in keinem Punkte nachzugeben, die Presbyterianer meist entmuthigt und fast demüthig nachgiebig. Die principiellen Gegensätze treten in dieser letzten Unionsconferenz der englischen Kirche nur noch in schwachen Anklängen zu Tage. Aus allen grossen Fragen der Vergangenheit ist nur noch die Stellung des Episcopats zum Presbyteriat und die Reform der Liturgie Gegenstand der Verhandlungen. In Bezug auf jene verlangten die Episcopalisten un-

1) Diese »Political Aphorisms or a holy Commonwealth« waren in dem an Vorschlägen und Versuchen so überreichen Jahre 1659 erschienen. Sie enthalten im Gegensatze zu den extremen anabaptistischen und levellerischen Theorien die alten Verfassungsgrundsätze der Presbyterianer. Baxter hatte darin allerdings gesagt, er sei nicht an sich Gegner »of a well ordered democracy«; jetzt wurde ihm desswegen landesverätherische Gesinnung Schuld gegeben.

2) Vgl. Ranke, E. G. 4, 200 flgd.

3) Unter denen Morley und Cosins die Wortführer waren.

bedingte Autorität der Bischöfe auch den Presbytern gegenüber, denen sie höchstens eine consultative Stimme zugestehen wollten, die Presbyterianer dagegen jene Gleichberechtigung der Presbyter mit den an ihren Rath zu bindenden Bischöfen, die in der Theorie noch Cyprian zugestanden hatte, einen Episcopus-Präses, nicht einen Episcopus-Princeps. Vorzugsweise aber handelte es sich um die Reform des Common Prayer Book und der gottesdienstlichen Ordnung. Aber auch hier kam meist nur rein Formelles in Betracht: Weitschweifigkeiten der Gebete, Berichtigung des Textes der Pericopen, grössere Annäherung an die Liturgien der reformirten Kirchen des Continents; allein in der Forderung strengerer Beichtzucht und darin, dass nur Kinder von gläubigen Eltern zur Taufe gelassen werden sollten, zeigt sich noch der alte Geist des Presbyterianismus. Baxter selbst hat den Entwurf einer neuen, gereinigten Liturgie eingereicht; der Entwurf theilte das Schicksal seiner anderen voluminösen Abhandlungen, welche von den Bischöfen gar nicht gelesen wurden. Es ging ziemlich stürmisch her in den Verhandlungen, besonders in den engeren der Commission, die aus drei Bischöfen und drei Presbyterianern, Bates, Jacomb und Baxter, zusammengesetzt, aber auch von den übrigen Mitgliedern der Conferenz besucht war; auf jedes Wort, das zu politischem Vorwurfe benutzt werden konnte, wurde vor Allem geachtet; als Baxter einmal von der englischen »Nation«, statt von dem englischen »Königreiche« sprach, erregte das den heftigsten Tumult. Die Savoyconferenz löste sich völlig resultatlos auf.

Im Juli desselben Jahres wurden dann durch einen Beschluss des Parlamentes, den Karl der Zweite, freilich nicht mit vollem Herzen, als Gesetz sanctionirte, den Bischöfen die weltlichen Rechte, die sie vor dem Falle der bischöflichen Kirche besessen, wiedergegeben, namentlich Sitz und Stimme im Oberhause. »Im December 1661 ging eine Bill durch, welche, wie den Empfang des Abendmahles nach anglicanischem Ritus, so auch ausdrückliche Verwerfung des Covenants

und der Lehre, dass es erlaubt sei, die Waffen gegen den König zu tragen, zur Bedingung des Eintrittes in die städtischen Corporationen machte[1]«. Im Februar des folgenden Jahres wurde von dem Parlamente eine durch die Convocationen der beiden erzbischöflichen Diöcesen vorgenommene Revision des Common Prayer Book genehmigt, die zwar zahlreiche, aber durchaus unwesentliche und nur formelle Aenderungen enthielt, ohne irgend ein sachliches Zugeständniss an die Nonconformisten. Alles dies war nur die Vorbereitung für jene Uniformitätsacte vom 19. Mai 1662, welche das ausschliessliche Recht der bischöflichen Kirche feststellte, und die Verfolgungszeiten der Restaurationsperiode einleitete.

Diese Jahre — der Regierung Karl's und Jacob's des Zweiten, bis zur Revolution und dem Regierungsantritte Wilhelm's des Dritten — sind es, in denen die religiösen Kämpfe und die Parteien der vorangegangenen Periode ihren Ausgang und ihren Abschluss finden, die letzten Resultate und der Gewinn der grossen Bewegungen zu Tage treten, denen wir bis jetzt gefolgt sind und die den Abschluss des Reformationszeitalters überhaupt bilden. Aber bevor wir diesen letzten Entwickelungen nachgehen, muss sich unsere Aufmerksamkeit noch einer Richtung des religiösen und des allgemeinen geistigen Lebens zuwenden, die, recht eigentlich ein Product der gewaltsamen religiösen Erregung der Cromwell'schen Periode, unter der Restauration die Herrschaft erlangte, und zu den Elementen gehört, welche für den schliesslichen Ausgang von entscheidender Bedeutung gewesen sind: wir meinen den Deismus.

1) Ranke, E. G. 4, 205.

Zwölftes Capitel.

Levellerthum, Ursprung und Anfänge des Deismus.

1. Antitrinitarische Ansichten, das sechszehnte und siebzehnte Jahrhundert hindurch auf dem Continent so weit verbreitet, hatten während desselben Zeitalters in England keinen Boden gefunden. Man kennt wohl aus den Zeiten Eduard's VI., der Elisabeth, Jacob's I. einzelne Opfer, die wegen ihres »Arianismus« in die Verbannung oder auf den Scheiterhaufen gingen, aber es waren dies ganz vereinzelte und sporadische Vorgänge geblieben. Auch der Socinianismus hatte in Englsnd nirgends Eingang gewonnen; man weiss nichts von der Entstehung auch nur einer einzigen socinianischen Gemeinde, und die Nähe der Niederlande, dieser Zuflucht des spätern gelehrten Socinianismus, blieb ohne jeden wesentlichen Einfluss für dessen Verbreitung nach den britischen Inseln[1]. Erst nach der Restauration nehmen wir

---

3) Die polnischen Socinianer übersandten zwar 1609 an Jacob I. eine lateinische, ihm dedicirte Uebersetzung des Rakow'schen Katechismus, doch mit ziemlich schlechtem Erfolge; auf socinianische Schriften, wenn sie seitdem heimlich nach England gebracht wurden, ward eifrig gefahndet. Gewöhnlich rechnet man zu den Socinianern auch John Biddle (geb. 1615; seit 1641 Lehrer einer Freischule zu Gloucester, seit 1645 in beständigem Wechsel zwischen Gefängniss, Verbannung und Freiheit; gestorben 1662 im Kerker zu London), dem seine mannichfachen Schicksale unter Karl I., Cromwell und nach der Restauration einen gewissen Namen gemacht haben. Er hat zwar Przypkowski's Leben Socin's und andere socinianische Schriften ins Englische übersetzt, und ist in seinem Glaubensbekenntnisse über die Dreieinigkeit (1646), wie in seinen zwölf Beweisen gegen die Gottheit des heiligen Geistes offen gegen die

in England und zwar durchaus unabhängig von ausländischen Einflüssen in immer weiteren Kreisen einen immer entschiedeneren Bruch mit dem Grundgedanken des kirchlichen Christenthums wahr. Nicht aus jenen älteren unitarischen Richtungen, wie man gewöhnlich annimmt, ist der Deismus hervorgegangen, der diesem und dem kommenden kirchlichen Zeitalter in England und in der gesammten protestantischen Welt ein wesentlich verändertes, neues Gepräge aufdrücken sollte: andere Factoren haben ihn hervorgerufen. Vor allem zwei: vorerst der umbildende Einfluss der politischen Doctrinen, die sich unter den Independenten entwickelt hatten, sodann der Gegensatz gegen den vorangegangenen spiritualistischen Enthusiasmus und der Umschlag aus demselben.

2. Alle Schattirungen des Independentismus theilten politische Grundüberzeugungen, die mit seiner Entstehung und seinen ersten religiösen Principien aufs engste zusammenhängen und sich gleichzeitig mit diesen bildeten und entwickelten.

Die Lehre von dem unbedingten göttlichen Rechte der Fürsten und von der Pflicht der Unterthanen zum leidenden Gehorsam war von den beiden ersten Stuarts in Gemeinschaft mit der ergebenen episcopalen Hierarchie zu dem Extreme fortgebildet worden, wie es unter anderen in der Thronrede Jacob's I. vom Jahre 1609 einen, man darf allerdings sagen, »blasphemischen« Ausdruck gefunden hat[1]. »Gott hat Gewalt zu schaffen und zu zerstören, Leben und Tod zu geben. Ihm gehorchen Seele und Leib. Dieselbe Macht besitzen die Könige. Sie schaffen und vernichten ihre Unterthanen, gebie-

---

Dreieinigkeitslehre aufgetreten. Aber Socinianer im engeren Sinne ist er doch nicht gewesen; er hat die Persönlichkeit des heiligen Geistes zugestanden, welche die Socinianer läugneten, und von den sonstigen Gedanken ihres Systems und ihrer Theologie findet sich bei ihm nur wenig. Vgl. Fock, Der Socinianismus. Kiel 1847. 2, 263 flgd. und Stäudlin, Kirchengeschichte Englands, 2, 124.

1) Vgl. Heinrich v. Treitschke, Historische und politische Aufsätze. Leipzig 1865. S. 86 flgd.

ten über Leben und Tod, richten in allen Sachen, selber Niemand verantwortlich, denn allein Gott. Sie können mit ihren Unterthanen handeln als mit Schachpuppen, das Volk wie eine Münze erhöhen oder herabsetzen«. Dieser Carricatur des historischen und des ächten Königthums von Gottes Gnaden hielten die Independenten nicht nur das Recht des Widerstandes gegen tyrannische und gottlose Obrigkeiten entgegen, das unter den Protestanten zuerst von den Hugenotten vertheidigt worden war, nach dem Blutbade der Bartholomäusnacht, und das Hubert Languet in die Worte zusammengefasst hat: »wir wollen uns vom Könige beherrschen lassen, wenn er sich vom Gesetze beherrschen lässt«. Die Independenten thaten vielmehr noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem sie das Grundprincip ihrer kirchlichen Verfassung auf den Staat und die bürgerliche Gesellschaft übertrugen. Das Recht jeder religiösen Einzelgemeinde zur alleinigen, freien Entscheidung und Leitung ihrer Angelegenheiten wurde die Grundlage der Lehre von der Volkssouveränität, die sie in das politische Bewusstsein der modernen Welt eingeführt haben.

Dass der Wille des Volkes letzte Quelle und Ursprung aller Gewalt sei, war ein Gedanke, den zwar schon im vierzehnten Jahrhunderte muthige und freisinnige Gegner des avignonschen Papstthums und des Curialismus, wie Wilhelm von Occam, Marsilius von Padua, Johannes von Janduno zum Eckstein ihres Protestantismus gegen den päpstlichen Vicegott auf Erden genommen hatten. Im sechszehnten Jahrhundert begegnen wir einer ähnlichen Idee theils bei einzelnen Humanisten als einer Reminiscenz aus dem classischen Alterthume und dem römischen Rechte, theils bei gelehrten Jesuiten wie Bellarmin[1], wie Suarez und Mariana, bei diesen

1) Von Bellarmin rühren die Sätze her: »Die Gewalt ruht ursprünglich nach göttlichem Rechte in der Menge und wird durch natürliches Recht von der Menge auf Einen oder Mehrere übertragen, und wenn sich eine gerechte Ursache findet, kann die Menge ein Königreich in eine Aristokratie oder Demokratie verwandeln«. Vgl. Prantl im Deutschen Staatswörterbuche. Art. Bellarmin.

freilich mehr nur »dem Wortlaute nach, aber ohne Glauben an die sittliche Würde, an das selbständige Recht des Staates, lediglich zum Zwecke der Herrschaft der Kirche über den Staat[1]« und zur Rechtfertigung von Mordanschlägen gegen protestantische Fürsten. Auch Hugo Grotius, der Schöpfer des Völkerrechts[2], geht von Gesichtspunkten aus, die weit hinausgreifen über die noch in dem ersten Reformationsjahrhundert herrschende Ansicht von der göttlichen Einsetzung und Gewalt der Obrigkeit. Bei ihm zuerst findet sich die Lehre, welche den Staat aus einem Vertrage der Bürger entstehen lässt. Grotius statuirt zwar auch ein göttliches Recht, die Offenbarung des göttlichen Willens im Dekalog, aber vor und neben dasselbe stellt er ein Naturrecht, das mit innerer, rein menschlicher Nothwendigkeit gegeben ist und die ursprüngliche Grundlage alles Rechtes überhaupt bildet; jedes positive, auch das göttliche Gesetz nur eine historische Zuthat zu diesem Naturrecht. »Er bestreitet zwar die Meinung, dass unter allen Umständen das Volk die höchste Gewalt wirklich besitze und daher die Macht habe, die Fürsten, welche ihre Gewalt missbrauchen, zur Rechenschaft zu ziehen«, aber er unterscheidet doch zwischen Staatssouveränität und Fürstensouveränität; diese ist ihm nur die besondere und zufällige Form von jener, und zuletzt fällt jede öffentliche Gewalt immer wieder an das Volk zurück, von dem sie ausgegangen[3].

Was aber bis dahin nur vereinzelte gelehrte Theorie gewesen, die Lehre von dem natürlichen Recht und der ursprünglichen Gewalt des Volkes, das haben zuerst die Independenten

---

1) Vgl. H. v. Treitschke a. a. O. S. 93.

2) In seinem berühmten Hauptwerke: De jure belli ac pacis. Zuerst Paris 1625.

3) De jure belli ac pacis, I, 3. 7. »Summae potestatis subjectum commune est civitas, quam perfectum coetum esse diximus. Subjectum proprium est persona una pluresve, pro cujusque gentis legibus ac moribus. vgl. I, 3. 8. — Vgl. über Grotius' Staatsdoctrinen: Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. München 1864. S. 63 flgd.

practisch gestaltet, zum Fundamente politischer Bestrebungen gemacht und zu einem Factor des Volksbewusstseins erhoben. Die wahre Souverainität, lehrten sie, die majestas realis, wohnt nur dem Volke bei; das Königthum, wie jede andere Obrigkeit, ist nur ein Ausfluss aus dieser höchsten und ursprünglichen Auctorität, von der auch die letzte Entscheidung in jedem Staatswesen ausgehen muss; das Volk ist der oberste Richter auch über die Krone, die ihre Gewalt nur von ihm hat. Amerikanische Independenten, wie Cotton und Roger Williams, sind die Ersten gewesen, welche diese Doctrinen noch vor dem Ausbruche des Bürgerkrieges ausgebildet und durch ihre Flugschriften in England verbreitet haben[1]. Des Volkes Wille und Wohl war auch für Cromwell das höchste Gesetz des Staates: »der Wahn, das Volk gehöre dem Könige«, ist eines seiner bekannten Worte, die »Kirche und das Heilige dem Papst und den Geistlichen, wie ihr sie nennt, beginnt in der Welt ausgepfiffen zu werden«. Vor allem aber hat Milton wie mit feurigen Zungen die Lehre von der unbedingten Souverainität des Volkes gepredigt[2]. Mit schneidender Schärfe wendet er sich zunächst gegen die patriarchalische Auffassung des Verhältnisses von Fürst und Volk, welche Salmasius seiner Anklage gegen die Königsmörder,

1) Roger Williams in einem Commentar zu einer Schrift von Cotton, einem eifrigen bostoner Independenten (bei Hanbury III, 149): »The sovereign original and foundation of Civil Power lies in the People; whom they must needs mean by »the Civil Power« distinct from the government set up; and if so, that a People may erect and establish what form of government seems to them most meet for their Civil condition, it is evident that such governments as are by them erected and established have no more power, nor for no longer time, than the Civil Power, or People, consenting or agreeing shall betrust them with. Vgl. auch Baxter's Life III, 11.

2) Vgl. über Milton in dieser Beziehung u. a. Bluntschli a. a. O. S. 18. In Betracht kommen ausser den beiden Vertheidigungsschriften pro populo Anglicano gegen Salmasius seine Schriften: »Ueber die Stellung der Könige und der Obrigkeiten«, »Das Recht des Staates in kirchlichen Dingen« und die »Betrachtungen über die besten Mittel, das Miethswesen in der Kirche zu beseitigen.« (Works II).

seiner defensio regia, zu Grunde gelegt hatte: »Pater et rex diversissima sunt. Pater nos genuit, sed nos regem creavimus. Patrem natura dedit populo, regem ipse populus dedit sibi: non ergo propter regem populus sed propter populum rex est«[1]. Vielmehr sind von Natur alle nach dem Ebenbilde Gottes geschaffne Menschen frei geboren und gleich. »Erst als die Menschen zahlreicher wurden und wider einander Gewalt übten, ward das Bedürfniss nach verbundenen Ansiedlungen, Städten und Geweinwesen empfunden. Sie sahen die Nothwendigkeit ein, eine Auctorität anzuordnen, welche stark genug sei, den Frieden und das gemeine Recht mit Macht zu schützen und die Uebelthäter zu strafen«. Da ursprünglich von Natur die Kraft, sich zu vertheidigen und zu erhalten, in jedem Einzelnen und am meisten in ihrer Aller Einigung war, so theilten sie diese Kraft dem Einen mit, dem sie seiner Weisheit und Trefflichkeit wegen als ihrem Führer vertrauten, und den Andern, von denen sie ähnliche Dienste erwarteten, Den ersten nannten sie König, die andern Magistrate«. Beide demnach nicht Herren und Meister des Volkes, sondern nur Beauftragte und Bevollmächtigte desselben. »Da also alle Macht der Könige und der Magistrate von dem Volke abgeleitet, übertragen und anvertraut ist um der gemeinen Wohlfahrt Aller willen, und da die ursprüngliche Macht, ohne Verletzung des natürlichen Geburtsrechts, nicht von dem Volke weggenommen werden kann, sondern bei demselben als Fundament zurückbleibt, so folgt daraus, dass jene Titel von souverainen Herren, natürlichen Herren und dergleichen nur aus Anmassung und Schmeichelei entstanden sind«. »Zu sagen, der König habe ein eben so gutes Recht auf seine Krone und Würde, wie jeder Privatmann auf sein Erbgut, das heisst die Unterthanen den Sclaven und dem Hausvieh des Königs gleichstellen, oder seiner Besitzung, die er um Geld kaufen oder verkaufen kann. Mann müsste denn meinen, die Völker

1) Pro populo anglicano defensio secunda. 1652. p. 25.

seien um der Könige willen, und nicht die Könige um der Völker willen geschaffen worden, eine Meinung, welche ohne eine Art von Hochverrath an der Menschenwürde nicht zu behaupten ist«. »Ferner, zu sagen, der König sei Niemandem als Gott verantwortlich, heisst alles Gesetz und jede geregelte Regierung umstürzen. Denn wenn sie jede Rechenschaft verweigern können, dann sind alle Krönungsverträge und alle Eide, die sie schwören, leerer Schein und Spott«. »Daraus folgt schliesslich, dass das Volk, von dem alle obrigkeitliche Auctorität ursprünglich ausgeht, und dessen Wohlfahrt alle Auctorität bezweckt, das Recht hat, die Könige zu erwählen, sie auch wieder zu verwerfen, sogar wenn sie nicht zu Tyrannen verdorben sind, lediglich kraft des natürlichen Rechtes freigeborner Männer, die Regierungsform zu wählen, die sie für die beste erachten«[1]. »Es ist mehr Göttliches in einem Volke, welches einen ungerechten König absetzt, als in dem Könige, der ein unschuldiges Volk unterdrückt. Wie die Könige durch Gott regieren, so machen sich auch die Völker durch Gott frei. Das Recht des Volkes ist nicht minder von Gott, als das Recht des Königs«. — Diese Ideen, wie sie Milton ausgesprochen, waren das Gemeingut aller Independenten, der Politiker und der Heiligen. Aber bei ihnen Allen, wie bei Milton, getragen von hohem sittlichen Ernst und beruhend auf der edelsten Auffassung des Staates und seiner Aufgaben. Denn das Wesen desselben setzten sie allein in die Verwirklichung der Freiheit, der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit und jeder ächten Mannestugend und Würde[2]. Selbst durch die Verzerrungen ihrer radicalsten Umsturztheorien leuchtet noch dieses ursprüngliche erhebende Ideal. Aus diesen politischen Theorien entwickelte sich auch eine neue Betrachtungsweise der Religion.

---

1) S. die Auszüge aus der Schrift: »Ueber die Stellung der Könige und der Obrigkeiten« bei Bluntschli, a. a. O. S. 82—84.

2) Vgl. die treffenden Ausführungen v. Treitschke's S. 92 flgd.

3. Als nach der Zersprengung des Parlamentes der Heiligen religiöser und politischer Radicalismus, die bis dahin Hand in Hand gegangen waren, sich von einander schieden,[1] entstand nämlich unter denjenigen Independenten, welchen die Durchführung des demokratischen Princips, die Umgestaltung des Staates nach den Grundsätzen der Nationalsouverainität der Hauptzweck war, allmälig eine Auffassung von dem Verhältnisse von Staat und Kirche und von Dem, was in der Kirche und im Christenthum wesentlich sei, welche auch die Religion nur unter dem Gesichtspunkte der individuellen Freiheit und des Staatsbedürfnisses betrachtete.

Jener Roger Williams, der unter den Independenten Amerika's die Wiedertaufe und den Spiritualismus eingeführt hatte,[2] ging auch hierin den englischen Entwicklungen voraus. Je mehr in dem Mutterlande der Krieg und die Kämpfe der politischen Parteien an Ausdehnung gewannen, desto angelegentlicher beschäftigten ihn in seinem Staate Providence nur noch die politischen Fragen, über den Ursprung der bürgerlichen Gewalt, über deren Recht in geistlichen und kirchlichen Dingen und Aehnliches. Sein enthusiastisches Princip verwandelte sich immer mehr in einen skeptischen Subjectivismus, der von einer Kirche überhaupt nichts wissen wollte, sondern es einem Jeden überliess, Gott in seinem Gewissen nach seiner Weise zu dienen. Zumal jedes äussere kirchliche Amt betrachtete er als eine Erfindung und als einen Missbrauch, der sich freilich schon bald nach der Apostel Zeiten eingeschlichen habe. In diesem Sinne liess er zahlreiche Schriften ausgehen, die in England Anklang fanden, und namentlich bei den Independenten grossen Eindruck machten[3].

---

1) Vgl. oben S. 159 und 160.

2) Vgl. oben S. 36.

3) Baillie, Letters and Journal II, 191. 1644. Ueber Williams: »Denying any true church in the world and will have every man to serve God by himself alone, without any church at all. This man has made a great and bitter schisma lately among the Independents. Vgl. II, 212.

Er selbst kam 1651 von Amerika nach England herüber, kehrte aber schon nach zwei Jahren wieder zurück, nachdem er die Heiligen auf einer Höhe gesehen, von der, wie er sagte, non datur descensus, nisi cadendo.

4. Mit den Gedanken Williams berührte sich sie weiter bildend eine Richtung unter den Independenten, welche schon von den Zeitgenossen verkannt und als Levellerthum,[1] als communistische Gleichmacherei verworfen, und bis auf die Gegenwart vielfach geschmäht,[2] doch zu den für die Folgezeit bedeutungsvollsten Erscheinungen dieser Periode gehört.

Die Entstehung der Leveller fällt in die letzten Jahre des Bürgerkrieges und die ersten der Republik. Das geistige Haupt dieser Richtung war John Lilburn, einer der entschlossensten Charaktere seiner und der feurigsten Fahnenträger

---

R. Williams habe jetzt grossen Erfolg, »who sayes, there is no church, no sacraments, no pastors, no church officers or ordinance in the world, nor has been since a few years after the apostles.«

1) Ich folge besonders den eignen Schriften der Leveller: »An agreement of the free people of England. London 1649. The Levellers, or the principles and maxims, concerning Government and religion, which are asserted by those, who are commonly called Levellers. London 1659; abgedruckt in Bibl. Harleyan IV, 515 flgd. — The Levellers, falsely so called, vindicated, or the case of the twelve Troops. London, 1649. The craft-men's craft, or the wills of the discoverers, London 1549. — Einzelne Pamphlete von Lilburns gewährten ausserdem ein anschauliches Bild der Partei. Zur Vergleichung können Guizot's Bemerkungen in seiner collection des mémoires V, 277 flgd. dienen.

2) Dieselben Missverständnisse, welche die Leveller wiederholt mit allem Nachdruck zurückgewiesen haben, herrschen noch bei den Geschichtsschreibern fast der neuesten Zeit. (Vgl. Gieseler, K. G. 3, 2, 47. v. Raumer, Gesch. Europas seit dem 15. Jahrh. u. a.) Die Leveller klagten, sie trügen ihren Namen nur von dem, was sie verwürfen. So in der Schrift: The Leveller, falsely so called p. i.: It is well known and yet in the publick memory, with what monstrous and hateful defamations, as Anti-Scripturists, Libertines, Atheists, Mutineers, Levellers etc. we have most falsely and maliciously been deciphered out to the people and army, to bury us under the rage and odium of our fellow-soldiers. Eine allzukluge Vermuthung des Gesandten Ludwig's XIV. s. bei Raumer, Briefe aus Paris. 1831. 2, 426.

der Freiheit dieser wie aller Zeiten. Schon als Jüngling hatte er den lebhaftesten Antheil an dem beginnenden Kampfe der Nation genommen. Noch nicht zwanzig Jahre alt, war er 1638 nach Holland gegangen, um dort Bücher von Prynne und anderen Puritanern drucken zu lassen, die er nach seiner Rückkehr nach England heimlich und eifrig verbreitete. Die Sternkammer verurtheilte ihn desswegen zur Geisselung, zum Pranger und zu lebenslänglichem Gefängniss. Während er, rücklings an einen Karren gebunden, durch die Strassen von Westminster geführt wurde, sang er Psalmen; der Pranger war zu niedrig für seine hohe Gestalt, aber trotz der schmerzhaften Stellung hielt er die feurigsten Ansprachen an das Volk gegen die Tyranney der Bischöfe, bis man ihm einen Knebel in den Mund legte; da zog er aus seinen Taschen zahllose Flugschriften hervor, und warf sie unter die Menge, bis man ihm die Hände band. Als man ihn vom Schaffot herunterführte, rief er aus: nun habe ich doch gesiegt, durch die Gnade dessen, der mich zuerst geliebt. Zwei und ein halbes Jahr lag er im Gefängniss, an Händen und Füssen gefesselt, mitunter in der Gefahr, Hungers zu sterben, bis die Revolution die Thür seines Kerkers öffnete: er war der Erste, den das lange Parlament in Freiheit setzte. Alsbald trat er als Hauptmann in die Parlamentsarmee, wurde jedoch schon in der ersten Schlacht, bei Edgehill (23. Oct. 1642), gefangen, und in Oxford als Hochverräther vor ein Kriegsgericht gestellt, doch gelang es ihm zu entfliehen. Allmählich stieg er bis zum Lieutenant-Colonel und trat an die Spitze der Richtung in der Armee, welche immer abstracteren republikanischen Theorien huldigte. Schmähschriften gegen das Haus der Lords führten 1647 eine neue Anklage gegen ihn herbei; vor die Schranken des Hauses geladen, erschien er den Hut auf dem Kopfe, weil er das Oberhaus nicht als zu Recht bestehend anerkennen wollte; während der Vorlesung der Anklage hielt er sich die Ohren zu. Als der Prozess des Königs begann, ward er aus dem Gefängnisse, in das er hatte gehen müssen, befreit,

und jetzt traten er und seine Freunde, unter denen Richard Overton, William Wallwyn u. a. genannt werden, mit den Ideen hervor, welche ihnen den Namen der Leveller verschafften. Ihre Ansichten erlangten in der Armee kurz nach dem Fall des Königthums einen solchen Einfluss, dass Cromwell darin eine grosse Gefahr für die Disciplin des Heeres und für die Einrichtungen des Staates erblickte; und mit rascher That unterdrückte er die Conspiration ihrer Agitatoren. Lilburn wurde abermals ein Gefangener. — Durch ein Paar Reiterschwadronen Cromwell's und das Landvolk der Umgegend ward auch ein anderer, freilich mehr abenteuerlicher Versuch schnell unschädlich gemacht, an den um dieselbe Zeit etwa ihrer dreissig südlich von London, in der Nähe vom Cobham, auf den Kalkhügeln der Grafschaft Surrey, gegangen waren, die Zäune niederzureissen, das Land offen zu legen und in Zelten zu wohnen, damit die Schöpfung in ihren ursprünglichen Zustand zurückgeführt werde.[1] Excentricitäten dieser Art riefen

---

1) Everard und Wistanley waren die Führer dieser »Diggers and Rooters«, wie man sie nach ihrer Parole »Umgraben und Ausrotten« nannte. Jetzt, sagten sie, seien sie freilich noch eine kleine Zahl, binnen kurzem aber würden ihrer wenigstens vier tausend beisammen sein. Als ihre Absicht gaben sie bei ihrer Vernehmung vor Fairfax an, »to restore the creation to its former condition«; sie wollten zu den einfachen Zuständen der Urzeit zurückkehren, um dadurch eine Ausgleichung der socialen Gegensätze herbeizuführen, zu jener »ancient community of enjoying the fruits of the earth«; ihre Bedürfnisse in Essen, Trinken, Kleidung wollten sie auf das Nothwendigste beschränken; und nichts weiter verlangten sie für die Durchführung ihrer socialistischen Ideen, als die Erlaubniss zur Benutzung des brach liegenden Landes, das keinen anerkannten Herrn habe. Sie seien weit entfernt von der Forderung allgemeiner Gütergleichheit oder gewaltsamer Vertheilung, »but only to meddle with what is common and untilled, and to make it fruitful for the use of man«. Diese ersten Versuche der Rückkehr zum blossen Naturrecht und zu den Urständen der Cultur kleideten sich noch in religiöse Formen; Everard und seine Genossen beriefen sich auf Visionen, die ihnen zu Theil geworden, und auf die Verheissungen der Propheten von einer künftigen allgemeinen Erlösung und Freiheit. Manche ihrer nivellirenden Ideen gingen doch ziemlich weit; vor Fairfax erschienen sie bedeckten Hauptes, denn er sei nur Mensch wie sie und ihres Gleichen: »because he was

gegen die Leveller den Verdacht hervor, ihre Tendenzen gingen auf gewaltsame Aufhebung des Eigenthums und aller gesellschaftlichen Unterschiede, ein Verdacht, gegen den von ihrer Seite stets der lebhafteste Protest erhoben wurde, da ihnen vielmehr jeder Versuch zum Communismus als ebenso strafwürdig wie Hochverrath gelte[1]. Was sie erstrebten, war vielmehr nur die Reform der factischen Zustände und des positiven Rechts nach den Principien des Naturrechts. Die Leveller sind die erste politische Partei der neueren Geschichte, die sich auschliesslich auf diesen Boden des natürlichen Rechtes stellte, und dadurch die Urheber und Propheten der Staatsdoctrinen der modernen Zeit wurde; nur haben sie dieselben mit reinerem Idealismus und mit grösserem sittlichen Ernste verkündet, als die Mehrzahl ihrer Nachfolger. Ueberblicken wir kurz diese politischen Ideen, welche der Ausgangspunkt ihrer religiösen wurden.

Als oberstes Princip stellten sie den Grundsatz auf: der Wille des Volkes ist das höchste Gesetz eines Landes und Quelle aller Gewalt in demselben[2]. Denn auf dem Gebiete des Staates und des politischen Lebens giebt es kein göttliches, sondern nur menschliches Recht; alle Autoritäten und Obrigkeiten entstehen und bestehen nur durch die Uebereinstimmung und Zustimmung des Volkes; und diese Zustimmung allein macht ihr göttliches Recht aus[3]. Gleichheit Aller, nicht

but their fellow-creature«: und als man sie fragte, was denn das Wort bedeute, Gebt Ehre, wem Ehre gebührt, war ihre Antwort: Euer Mund soll Euch gestopft werden, dass ihr so fragt. — Vgl. Carlyle, I, 433 flgd. Weber in Raumer's Taschenbuch 3, 363.

1) In der Schrift: an agreement of the free people of England p. 3.: that it shall not be in the power of any representation in any wise to take away any part of this agreement, nor level men's Estates, destroy propriety or make all things common.

2) In der Schrift: The Levellers, in den Harl. Misc. p. 516: It is the first principle of a people's liberty that they shall not be bound, but by their own consent.

3) Lilburn, An empeachment of high treason against Ol. Cromwell. Lond. 1649 p. 47: all governors and magistrates, being the ordonance of men, before they be the ordonance of god, and no au-

des Vermögens, aber der Rechte ist das Grundgesetz des Staates[1]. Daraus folgen die Einzelbestimmungen ihrer Verfassungsentwürfe. Ihr Programm war eine rein demokratische Verfassung, die von dem abstractesten politischen Idealismus eingegeben war, in solchem Maasse, dass für jede der in ihr enthaltenen Bestimmungen und Gesetze ewige Gültigkeit verlangt wurde.

Die höchste Gewalt sollte in einem jährlich neu zu wählenden Parlamente von 400 Mitgliedern als den Repräsentanten des Volkes ruhen. Nicht zwei Häuser, sondern nur Ein Haus. Allgemeines gleiches Wahlrecht. Zur activen Wahl berechtigt alle Engländer, die älter als 21 Jahre sind, nur Almosenempfänger, Dienstboten (Servants) und Alle, die während des Bürgerkrieges im Royalistenheere die Waffen getragen haben, ausgenommen; gewählt aber dürfen nur solche werden, die in keiner Form Gehalt vom Staate beziehen; alle Soldaten und Beamten daher von der Wählbarkeit zum Parlamente ausgeschlossen. Ebenso die Mitglieder jedes letzten Parlaments nie in das folgende wählbar. Zur Competenz des Parlamentes, dessen Zusammentritt stets am ersten August erfolgt, gehören alle auswärtigen und inneren Angelegenheiten. Für die Verwaltung maassgebend ausschliesslich die Principien des Selfgovernment; alle öffentlichen Beamten der Grafschaften, Cities, Towns und Burroughs sollten nur von den entsprechenden Kreisen erwählt werden, und zwar immer nur für ein Jahr. Aufhebung aller Privilegien und Exemtionen von dem Gesetze, sie mögen einen Namen haben, welchen sie wollen.

thority being of God approbationally but what is erected by the natural consent of a people. Vom Volk: »all just powers are derived«. (Lilburn, Englands new chaines discovered). Und in einer andern Flugschrift: The Lamb contending with the Lion in demselben Sinne: the Law of God, the law of nature and the fundamental laws of our native country are the strongest engagements, which binds together all true-hearted Englishmen.

1) The craft-men's craft p. 3: because they are for an isonomy, impartiality or equality in the laws, dürfe man nicht sagen, they are for no order or distinction and for equalling men's estates.

Vollständige Umgestaltung des Gerichtswesens, namentlich des in England so verwickelten Civilprocesses, nach den scheinbar einfachsten Grundsätzen. Keine andern als Geschwornengerichte. Abschaffung der Todesstrafe für alle politischen Verbrecher, Beibehaltung derselben nur für den Mord. Keine Schuldhaft. Völlige Freiheit des Handels und der Gewerbe[1].

Von allen Grundsätzen der Leveller aber war der wichtigste und folgenreichste der, welcher unbedingte Trennung von Staat und Kirche verlangte. Während Cromwell und die Mehrzahl der Independenten den Gedanken eines christlichen Staatswesens festhielten[2], waren die Leveller die Ersten, welche die Religionslosigkeit des Staates forderten. Jede Verbindung von Staat und Kirche führe nur zu einem unerträglichen Gewissenszwange, und sei bisher die Quelle unsäglichen bürgerlichen Elends gewesen[3]. Darum sollte Alles, was mit der Religion zusammenhängt, von der Competenz der obersten Staatsgewalt, also des Parlamentes, ausgeschlossen, und alle bürgerlichen Rechte und Staatsämter unabhängig sein von jedem religiösen Bekenntnisse. Nur eine einzige Ausnahme statuirten auch die Leveller: den Mitgliedern der römischen Kirche müsse der Zutritt zu allen öffentlichen Aemtern versagt bleiben. Scheinbar eine Inconsequenz, die aber darin ihren Grund hat, dass auch sie die Katholiken als eine Partei betrachteten, die den Befehlen eines auswärtigen Souverains gehorche und von antinationalen Interessen geleitet werde[4]. Wer auch nur flüchtig das Verhalten katholischer Fractionen in

---

1) Dies Alles aus: An agreement of the free people of England p. 3 figd.

2) S. o. S. 153.

3) An agreement of the free people of England p. 5: nothing having caused more distractions and heart burnings in all ages, than persecution and molestation for matters of conscience in and about religion.

4) In derselben Schrift: ausgeschlossen bleiben »such as maintain the pope or other foreign soverains«. Die Katholiken unter einer: »foreign supremacy«.

den Parlamenten unsrer Tage oder die Concordatsverhandlungen der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, wird eine auch noch für die Gegenwart geltende Berechtigung dieser Ueberzeugung, welche die Leveller mit dem gesammten protestantischen England ihres Jahrhunderts theilten, zugestehen müssen.

Die nothwendige Consequenz der Trennung von Staat und Kirche war die Freiheit, welche die Leveller für jedes religiöse Bekenntniss, auch für das unreligiöse des Atheismus, und die Selbständigkeit, welche sie für jede kirchliche Gemeinschaft in Anspruch nahmen. Alle Zehnten sollten wegfallen, und jede Gemeinde das Recht haben, sich frei zu constituiren und ihre Geistlichen zu wählen.

Naturgemäss erfolgte von solchen Vordersätzen aus allmählich eine immer tiefer greifende Umwandlung der bisherigen Ansichten über Das, was in der Religion und im Christenthum wesentlich sei. Man brauchte nur die Grundsätze, von denen man bei der Constituirung des Staates ausgegangen war, auf das religiöse Gebiet zu übertragen, und die Leveller unterliessen nicht, die entsprechenden Folgerungen zu ziehen. Als oberste Norm stellten sie auch für das religiöse Leben die unbedingte Freiheit und das unumschränkte Recht des einzelnen Subjectes auf. Gleichermaassen wie in dem Staate und der Staatsgewalt, sahen sie auch in den Religionen und Kirchen nur Institutionen rein menschlichen Ursprungs und ebenso wenig wie für jenen, wollten sie auch für diese Gesetze von göttlichem Ursprung oder zwingender Auctorität anerkennen. Sie sprachen zwar von göttlich geoffenbarten Wahrheiten und von der Schrift, als einer Urkunde derselben; aber sie schrieben doch jenen Wahrheiten nur in so fern eine bindende und verpflichtende Kraft zu, als unser eigenes Gefühl und freier Wille denselben zustimmt[1]. Denn des Menschen

1) The Leveller in den Harl. Misc. p. 518: they say, that all true religion in men is founded upon the inward consent of their under-

bestes Wissen und Verstehen, die innere Stimme seines Herzens und Gewissens sei doch die einzige Offenbarung, die alleinige Stimme Gottes in uns und desshalb auch die letzte Richtschnur auf dem Gebiete des Glaubens[1]. In ihr aber finde sich nichts von Lehrsätzen und Speculationen; alles Dogmatische muss daher von der Religion ausgeschlossen bleiben. Alle Dogmen seien eben nichts weiter als subjective Deutungen und Fassungen eines allgemeinen religiösen Gefühls, allgemeiner Empfindungen und Erfahrungen, die sich ein jeder auf seine Weise dollmetschen und in seine eigene Sprache übersetzen könne; keiner aber sei hier zu einem Richter seines Nächsten berufen[2]. Gewisse Grundgedanken und Axiome religiöser Ueberzeugungen gestanden zwar auch sie zu, den Glauben an das Dasein Gottes und an die Unsterblichkeit[3], aber an irgend einem weiteren positiven Bekenntnisse hatten sie kein Interesse und jede abweichende dogmatische Ansicht hatte bei ihnen gleiches Recht; denn alle Gesichter seien nicht ähnlich und alle Nasen nicht gleich gross; darüber aber liesse sich nicht rechten. Ausschliesslich in das sittliche Handeln setzten sie das Wesen der Religion. Das sei die rechte und ungefälschte Frömmigkeit, die Witt-

---

standings and hearts to the truths revealed — the understanding is so free, that it is not in the power of men to compel it to.

1) In der eben angeführten Schrift p. 518: they say, that the last dictate of every Man's understanding in matters of faith and God's worship is the last voice of God to him.

2) In derselben Schrift p. 518: I do not mean to give an account of their faith. For the men, branded with the name of Levellers, are and may be under several dispensations of light and knowledge in spiritual things, in which they do not one judge the other; yet they are all professors of the Christian reformed religion.

3) Namentlich gegen den Vorwurf des Atheismus haben sie sich eifrig vertheidigt. Eine solche Apologie ist die Schrift: the Craft-men's craft, deren Exemplar auf der Berliner Bibliothek leider nicht vollständig ist. Darin führen sie aus einem von ihnen veröffentlichten Bekenntnisse den Satz an: »there is one omnipotent God, the author and preserver of all things in the world« u. s. w.

wen und Waisen zu besuchen[1], und in den Werken der Gerechtigkeit allein (»in works of righteousness«) bestehe der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit. »Lasst uns nur«, sagten sie, »nach gleicher Freiheit und Sicherheit, nach unparteiischer Gerechtigkeit für Alle, nach den besten Mitteln, das ganze Volk im Geist der Liebe und der Duldung zu erziehen trachten; dann wird die wahre Religion wachsen und erblühen[2]. Schon fing man an, die Religion nur noch unter dem Gesichtspunkte des Interesses zu betrachten, welches Bestand und Ordnung des Staates und der Gesellschaft an ihr haben.

Für die allgemeine Betrachtungsweise der Religion wurden diese Anschauungen der Leveller vom bedeutendsten Einfluss. Denn nichts hat mehr zur Umgestaltung des religiösen Zeitgeistes von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an beigetragen, zur Ueberleitung aus dem Enthusiasmus in den Deismus, als diese Hauptgedanken der Leveller: Umwandlung der Religion in blosse Moral, Kritik der Dogmen von dem Standpunkte der individuellen Ueberzeugung, Werthschätzung alles Religiösen ausschliesslich vom Standpunkte des politischen Interesses.

5. Wenn wir den Ursprung des Deismus zu einem bedeutenden Theil auf das Levellerthum zurückgeführt haben, so soll damit der Einfluss andrer Factoren keineswegs geläugnet oder zurückgestellt werden. Denn der Geist eines Volkes, dem noch vor Kurzem die Religion in ihrer energischsten

---

1) The Lamb contending with the Lion: but pure religion and undefiled is to visit the fatherless and widows; alles Andere ist nur »a mere shadow«.

2) The Levellers' in den Harl. Misc. p. 520: Why then should any Man quarrel at another, whose opinions or faith is not like to his, more than at him whose nose is not like to his? Therefore they say, let us be unanimous in seeking an establishment of equal freedom and security to the whole people, of the best provisions for commutative and distributive justice without partiality, and of the best means of instructing the whole people in the spirit of love and meekness, and the true Religion will increase and flourish.

Form der höchste Inhalt des Lebens, ja das Leben selbst gewesen, wird nicht auf so einfache und leichte Weise in sein Gegentheil verkehrt; mannigfache Kräfte müssen zusammenwirken, um ein neues Zeitalter herbeizuführen. Die Einwirkung der Leveller war mehr allgemeiner Natur und erstreckte sich wesentlich auf die Betrachtungsweise der Religion überhaupt, die Werthschätzung und Bedeutung derselben; ihre ausschliesslich politische Tendenz diente dazu, eine rein weltliche Lebensansicht an Stelle der bis dahin herrschenden religiösen herbeizuführen. Dagegen die Abwendung von dem specielleren Inhalte der Religion, von den Grundgedanken des kirchlichen Christenthums im Einzelnen, die Versuche einer Auflösung der einzelnen Dogmen weisen auf noch andere Ursachen zurück. In Betracht kommt hier zunächst die Eigenthümlichkeit des englischen Nationalcharacters. Dass die verschiedenen Richtungen der deutschen Reformation sich auch auf die britische Kirche fortpflanzten und hier ihre Einwirkung auszuüben versuchten, war natürlich und nothwendig. Aber die tiefe, fast schwärmerische Innerlichkeit, die jener deutschen Mystik eignet, die in ihrem Schoss den Enthusiasmus getragen, war im Grunde etwas dem wohl thatkräftig entschlossenen, aber doch mehr äusserlich practisch gerichteten Sinne des englischen Volkes Fremdartiges. Von den theologischen Controversen fühlten sich Viele abgestossen. Sie fanden in ihrem Innern keine Anknüpfungspunkte für das, was zu den Lebenselementen des Puritanismus und der independentischen Secten gehörte. Je leidenschaftlicher die Einen wurden, desto kälter die Andern. Daher waren schon, als der Enthusiasmus noch in seinem Siegeslaufe begriffen war, vereinzelte Proteste gegen alle seine religiösen Grundgedanken laut geworden, und von den Presbyterianern alsbald eifrig in ihren Häresienkatalog als desperate Meinungen einer neu entstandenen Secte der Rationalisten einregistrirt. Der unmittelbaren Erleuchtung wurde der gesunde Menschenverstand, der unbedingten Gnade der freie Wille, dem Schrift-

buchstaben das Licht der Vernunft entgegengestellt, Himmel und Hölle gäbe es nicht[1]. Es waren dies Stimmen eines religiösen Indifferentismus, der sich, so lange die Heiligen und Cromwell das Regiment führten, still aber allmälig doch immer weiter verbreitete. Ein recht anschauliches Bild aus diesen Kreisen ist uns in einer Flugschrift aus jenen Tagen entgegengetreten, in der zwei Freunde, ein Arzt und ein Kaufmann, ihrem Herzen Luft machen[2]. Sie hatten an einem Fasttage die berühmtesten Independentenprediger gehört; aber deren hochgespannte, excentrische Frömmigkeit ist ihnen unerträglich; leicht wird ihnen erst wieder zu Muth, als sie, zu Hause angelangt, sich aus der Puritaner dumpfen Predigtstuben in Lucians Dialoge, in seinen Tyrannos, flüchten können. Da habe man es doch mit menschlichen Empfindungen zu thun und mit treuen Bildern aus dem wirklichen Leben. Das Reich Gottes und die Hölle trage ein Jeder in seiner eignen Brust. Nichts weiter sei nöthig, als dass man die Jugend zu nützlichen Bürgern erziehe, sie practisch ausbilde durch Handwerk und Gewerbe.

Namentlich aber nach der Niederlage des Enthusiasmus durch die Restauration folgte dem allgemeinen politischen Umschwunge auch eine allgemeine Abkehr von den Idealen der

---

1) In dem presbyterianischen »Catalogus errorum et blasphemiarum«: 48, 8, 61, 64: spiritum dei nec habitare nec operari in ullis, nec alium esse spiritum, qui in hominibus operetur, quam nostrum proprium; rationem sanam esse regulam fidei et eatenus credendum scripturae et ecclesiae doctrinis, quatenus cum illa consentirent. 24—27. trinitatis dogma negatur. 56. imaginem dei tantum consistere in facie hominis, tam in piis quam in impiis. 58. non esse originale peccatum in nobis. 89. non resurrectionem nec coelum nec infernum nec diabolum post hanc vitam esse. Vgl. das von Lechler, Geschichte des englischen Deismus p. 61 aus Clarendon's State-Papers mitgetheilte Schreiben aus dem Jahre 1646: There is a new sect sprung up and these are the Rationalists; and what their reason dictates them in church or state stands for good, until they be convinced with better. There be desperate opinions broached in the House (of Commons) etc.

2) The charity of church-men, or a vindication of Mr. W. Wallwyn merchant... by H. B. Med. a friend to truth, his country and Mr. Wallwyn. Lond. 1649, p. 45.

vorangegangenen Jahre, der ungemeinen Erregung der Geister eine eben so grosse Abspannung, wie nur zu oft die Vereitelung grade der edelsten Hoffnungen den Glauben an dieselben in tiefen Unglauben verwandelt. Der strenge Ernst des spiritualistischen Puritanismus schlug in sein Gegentheil um. Das »merry reign« Karls II. mit seiner Verspottung der früheren Frömmigkeit als Scheinheiligkeit oder Bornirtheit, mit seiner Frivolität, seiner Herrschaft französischer Sittenlosigkeit begann. »Die Menschen eilten«, sagt Macaulay, »zu frivolen Ergötzungen und verbrecherischen Vergnügungen mit der Gier, welche lange und aufgezwungene Enthaltung naturgemäss erzeugt; es gab keine Ausschreitung, welche nicht durch das prahlerische Wüsten des Königs und seiner Lieblingshöflinge ermuntert worden wäre«. Mit Lust wandte man da dem kirchlichen Streit und Allem, was Dogma hiess, den Rücken; wo aber noch ein ernsterer Sinn zur Beschäftigung mit den Fragen des geistigen Lebens führte, hatte man nur noch das Eine Interesse, den Bruch mit der religiösen Vergangenheit zu rechtfertigen durch die Auflösung der positiven Elemente der Religion in wenige, Allen Menschen und Religionen gemeinsame Gedanken und Empfindungen. Diese zu finden und ihr ausschliessliches Recht darzuthun, war die Aufgabe, die sich der Deismus stellte.

Wie schwer wussten sich doch namentlich die Quäker in die neue Zeit zu finden, die sich an Butlers Hudibras ergötzte und nicht leicht ein grösseres Vergnügen kannte, als die Puritaner auf allen Theatern, bei jeder öffentlichen Gelegenheit wie wahnwitzige Abenteurer verhöhnt zu sehen[1]! Und dennoch darf man nicht übersehen, dass gerade die enthusiastischen Grundgedanken selbst mit innerer Nothwen-

1) Vgl. die Quäkerschrift: Some few queries to the Cavaliers. Lond. 1661: what vanity, what excess, abuse of the creatures, Swearing, Drinking, Scoffing etc. is already broken forth! yea and how are those, that in truth of heart fear the Lord, already derided, disturbed and threatened as if this should not be lawful for them much longer?,

digkeit zum Rationalismus führten. Denn von der inneren Erleuchtung, die kein äusseres, objectives Kriterium anerkennt, bleibt in der Zeit entschwindender Begeisterung nur noch das subjective Belieben übrig, und von der Zurücksetzung alles Historischen und Positiven hinter das im Geist Geoffenbarte ist der Schritt zu einer Läugnung des Ersteren nicht fern. Finden sich doch schon bei den ersten Quäkern Ansätze zu einer ganz modernen mythischen Betrachtungsweise des Lebens Jesu, und die Verwerfung des Trinitätsdogmas war nichts Seltenes.

6. Demnach war es ebenso sehr der geistige wie der religiöse Rückschlag aus dem Enthusiasmus der vergangenen Periode, die allgemeine Umstimmung der Zeit als die sich im Levellerthum Bahn brechenden politischen Tendenzen der modernen Welt, woraus die Entstehung des Deismus hergeleitet werden muss. Demgemäss trat auch der Deismus ursprünglich keineswegs als ausgebildetes philosophisches System auf. Auch in seiner Blüthezeit ist er nie bloss gelehrte Schulfrage gewesen, sondern hat »als durchgreifendes Interesse des öffentlichen Lebens gewirkt[1].« Seine Anfänge zeigen sich daher in Werken, die nur Apologien einer rein weltlichen Lebensauffassung sein und allein aus diesem Gesichtspunkte die Religion betrachten wollten. Einer der ersten Begründer des Deismus in dieser Hinsicht ist Browne.

Thomas Browne, zu London 1605 geboren, als Arzt in

1) Vgl. Gass, Gesch. der prot. Dogm. 3, 333. — Weniger zutreffend dagegen erscheint mir die Erklärung, die Schlosser: Ueber die Entstehung etc. in dem Archiv für Geschichte und Litteratur von Schlosser und Bercht 2, 5 auch für den englischen Deismus versucht hat: »Wir behaupten«, sagt er, »dass in Zeiten, wo die freie Aeusserung der Meinung gefährlich war, die besten Köpfe sich stets gegen den doppelten Druck, den bürgerlichen und geistlichen, erhoben haben. Nicht bloss der Hang nach Verbotenem trieb zum Widerspruch, sondern der Gedanke, durch die Kraft des Geistes und der Rede eine Macht zu bilden, welche der Tyranney des Staates und den blinden Vorurtheilen der Menge gewachsen sei«. Die allgemeine Zeitlage in der Entstehungsperiode des Deismus war ja eine ganz andere.

Norwich von bedeutendem Ruf, war ein Lieblingsschriftsteller der gebildeten Welt seiner Zeit[1]. Seine gelehrte Polyhistorie, die er eben so liebenswürdig wie Montaigne zu verwerthen wusste, seine Belesenheit in Astronomie und Geschichte, Chemie und Exegese, Physik und Malerei bot Jedermann irgend etwas; seine Religio Medici, geschrieben während der Parlamentskämpfe und der ersten Unruhen des Bürgerkrieges, war während der Restaurationszeit eine Art Laienbrevier der vornehmeren Kreise. Sie wurde in das Holländische, Französische, Deutsche, Italienische übersetzt, und hat ebenso viel Nachahmungen hervorgerufen, wie der Robinson Crusoe[2]. Vielen eröffnete sie eine ganz neue Gedankenwelt[3]. Und dennoch war Browne keineswegs ein systematischer oder consequenter Denker. Ein exacter Naturforscher von durchaus unparteiischer Beobachtung, der die sorgfältigsten Untersuchungen über den Erdmagnetismus, über die Feuchtigkeit der Luft, über die Ernährung der Pflanzen angestellt hat, der nur in seinem Laboratorium und seinem botanischen Garten zu leben schien, der das gespenstige Dunkel, in dem Salamander und Drachen, Phönixe und Schlangenkönige ihr Wesen trieben, lüftete und klärte: und doch ein Mann fast alchemistischer und astrologischer Träumereien, für den die innerste Triebfeder all seines Experimentirens die Lust am Geheim-

1) The Works of Sir Th. Browne, herausg. von Simon Wilkin. Lond. 1852. 3 Bde., darunter das bedeutendste seine Religio Medici. 1642. Ich habe die Ausgabe, die zu Strassburg 1672 erschien, benutzt. — Ueber Browne: J. Milsand: Th. B. Le Médecin philosophe de Norwich; in der Revue des deux mondes. 1858. and Buckle, Geschichte der Civilisation in England, deutsch von Ruge 1, 316 flgd. — Von älterer Litteratur: Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte 3, Cap. 8, S. 391 flgd. — Hettner, Litteraturgeschichte Englands seit dem 18. Jahrh. 1, 31.

2) Solche Nachbildungen waren: Religio laici; Religio Jurisconsulti; Medici catholici; Stoici; Clerici; Militis; Bibliopolae u. s. w. In Rom kam auch eine Gegenschrift heraus: Medicus Medicatus.

3) In Holland schrieb Guy Palin 1644: Il n' y a encore guère des livres de cette sorte; s'il était permis aux savants d'écrire aussi librement, on nous apprendrait beaucoup de nouveautés.

nissvollen war, die Hoffnung, von der Materie unabhängige Kräfte in der Natur zu entdecken und zu den Pforten des Geisterreiches vorzudringen. Wie hier Wissenschaft und Phantasie hart aneinander gränzen, so herrscht auch in seinen religiösen Ansichten eine seltsame Mischung von Skepticismus und rein traditionellem, ja selbst gelegentlichem Köhler-Glauben. Er hat den Aberglauben des Volkes durch die Naturwissenschaften aufklären wollen[1] und hat doch seine Hand zu einem der letzten Hexenprozesse in England geliehen[2]. In Paris galt er als ein guter katholischer Christ, der nur aus Furcht vor Verfolgung vom Uebertritt zur römischen Kirche abgehalten werde, aber nicht den Namen eines Ketzers verdiene; in Rom dagegen wurde sein Buch auf den Index gesetzt. In Norwich hofften ihn die Quäker zu gewinnen und in Deutschland wurde er unter die Atheisten gerechnet. Aber gerade jenes Durcheinander von gläubigen Phantasien und rationalistischer Skepsis war recht geeignet, die letztere zu verhüllen und anziehend zu machen; es vermehrte nur den Leserkreis und den Einfluss des Buches.

In der Religio Medici sind alle Gedanken, welche Grundgedanken des Deismus wurden, enthalten oder angebahnt. Zuerst jene Unterscheidung, welche die späteren Deisten, wie Toland, Tindal, Chubb durch historische und biblische Kritik wissenschaftlicher zu begründen versuchten: die Unterscheidung zwischen einem Urchristenthum Christi in vermeinter naiver Einfachheit und dem Christenthum der Kirche, welches letztere nach einer, seitdem bei den Deisten, dann bei Semler und seiner Schule so beliebt gewordenen Ansicht, nur

---

1) In seiner 1646 verfassten Pseudodoxia Epidemica.

2) 1664 gab er vor einem Londoner Gerichtshof sein Urtheil über zwei Frauen ab, die der Zauberei angeklagt waren und für besessen galten. Browne erklärte zwar ihre Zufälle und Krämpfe für natürlich, aber durch den einwohnenden Satan gesteigert. Er berief sich für diese seine Ansicht auf ähnliche Fälle, die vor Kurzem in Dänemark vorgekommen seien; und beide Frauen wurden zum Tode verurtheilt.

ein Product gewesen sei von Gewaltthaten der Kaiser, Ehrgeiz und Habsucht der Bischöfe und von der zunehmenden Barbarei der späteren Zeitalter[1]. Die wahre und ursprüngliche Religion enthalte nichts von metaphysischen Speculationen; ihr Wesen vielmehr sei die Erkenntniss Gottes durch vernünftige Betrachtung der Natur, in der nur die rohe Menge Wunder erblicke, der Weise aber mit frommer Bewunderung eine hohe göttliche Gesetzmässigkeit[2]. Diese Religion weiss nichts von Geheimnissen; für den Philosophen giebt es kein verschlossenes Allerheiligstes[3]. Browne beschäftigt sich viel mit der Frage nach dem Wunder und der Möglichkeit desselben; im Grunde genommen kann er es nur als etwas Widernatürliches und als einen Widerspruch gegen die göttliche Unveränderlichkeit betrachten; und doch vermag er sich nicht zu einer radicalen Verwerfung desselben zu entschliessen; so hilft er sich schliesslich mit einer Halbheit[4]. Von allen Aussagen über Gott steht ihm nur das Eine fest: sein Dasein, seine Existenz; niemals, sagt er einmal, hätten ihn seine Zweifel bis zum Abgrund des Atheismus fortgerissen[5]. Ueber-

1) Religio Medici p. 2. Fidem illam profiteor, quam Christus servator docuit, quam disseminarunt apostoli, quae a patribus auctoritatem, a martyribus confirmationem accepit, quae tamen sinistris principum consiliis, episcoporum ambitione et avaritia, et fatali temporum conditione ita tentata est, ut a nativa sua pulcritudine prorsus recideret.

2) Religio Medici p. 72: Metaphysicae sunt speculationes istae (über Trinität, Menschwerdung u. s. w.). Meae autem, summissiori contentae methodo, ea tantum vestigia sectantur et explorant, quae in creaturis suis obviisque naturae effectibus expressa deus reliquit... Ad divinam sapientiam perexiguus honor redit a rudi illa hominum turba, qui tantum rustica quadam et crassa admiratione opera ejus suscipiunt. Illi eum egregio honore accumulant, qui operibus ejus consulto et prudenter exploratis, creaturisque perspectis, doctae piaeque admirationis officia praestant. Vgl. p. 415.

3) Religio Medici p. 72: Nullo periculo exploratur horum mysteriorum profunditas: sanctum sanctorum non habet philosophus.

4) Religio Medici p. 118: Deum omnia posse statuo; posse eum non nego, sed nolle tantum ajo ista, quae nos illum non omnino posse dicimus. Vgl. p. 89, 119, 129, 169.

5) Religio Medici p. 122: nie soweit, ut me ad infidelitatem aliquam aut deplorata atheismi dogmata pertraherent.

haupt, ein Atheist sei eine Unmöglichkeit; eine Annahme, die freilich nur dadurch möglich ward, dass seine Philosophie einen sehr weiten Begriff von Glauben und einen sehr engen von Atheismus aufstellte. Jede Erkenntniss des Wesens Gottes, alles Transcendentale ist aus seiner Religion ausgeschlossen[1]; alle positiven Dogmen liegen ausserhalb ihres Gesichtskreises; sie sind nur willkürliche, subjective menschliche Meinungen und Irrthümer. Trinität, Menschwerdung, göttlicher Rathschluss, er will sie nicht unbedingt verwerfen, aber noch weniger über sie streiten: als Antiquitäten der Religion mögen sie ihre Stelle behalten[2]. So findet sich sein Indifferentismus mit allen Kirchen und Confessionen ab; Anglicaner, Lutheraner, Calvinisten, Katholiken: »Christiani omnes sumus«[3]. Denn in dem Widerstreite aller Theorien und in dem Schiffbruch aller dogmatischen Lehren bleibe nur Eines sicher: das Gewissen[4]. Nun behilft er sich freilich mit einer ziemlich dürftigen Ethik, ohne tiefere Motive, gerichtet nur auf kosmopolitische Freundschaften, auf allgemeine Menschenliebe, auf Beherrschung der Leidenschaften im altstoischen Sinne[5]; aber nach jenem Sturm religiöser Erregungen

---

1) Religio Medici p. 56. Die göttlichen Geheimnisse können von Menschen nicht erkannt werden. Se ipsam comprehendere posse, dei solum naturae proprium est. Nullam creaturam sui capacem creavit Omnipotens.

2) Religio Medici p. 36: Numquam mihi ortum est cum aliquo dissidium propter opinionum discrepantiam nec inimicitiae susceptae quod mecum in iis non sentiret, a quibus forsan paulo post et ipse dissensurus sum. p. 37: in philosophia, ubi saepe bifrons videatur veritas, satis paradoxus sum; at in theologia viam tritam libens insisto: ecclesiae primum mobile sequor, ad cujus motum posthabitis omnibus excentrici cerebri epicyclis feror.

3) Religio Medici p. 7. Vgl. p. 304; p. 40 will er sich sogar mit dem Tridentinum einverstanden erklären.

4) Religio Medici p. 382: Totam pharsaliam in pectore tumultuantem sentio, affectum contra affectum, rationem contra fidem, fidem contra diabolum et contra haec omnia conscientiam.

5) Wie der Schlusswunsch seiner Religio Medici lautet, p. 438: si denique in conscientia pacem, in affectus imperium, erga te ipsum,

war eine Religion, die nichts von dem, was dem Enthusiasmus Lebenselement gewesen, bedurfte und aus dem Gebiete der Speculation auf den sicheren Boden der Empirie und des wirklichen Lebens zurückführte, fast naturgemäss.

7. Auf diesem Fundament einer neuen, durch den Umschwung der Zeiten herbeigeführten naturalistischen Lebensanschauung erhoben sich nun die einzelnen deistischen Systeme, welche der geoffenbarten Religion die grössere oder die ausschliessliche Wahrheit der natürlichen Religion entgegenstellten. Historische und philosophische Studien, der Einfluss eines Bayle und Spinoza, die Concessionen einer latitudinarischen Theologie, die Fortschritte der Naturwissenschaften, die Neigungen der höheren Stände trugen dazu bei, um das Zeitalter der Blüthe des Deismus herbeizuführen, die Zeit, in der Locke der Herold des common sense ward, Toland und Collins auf dem von ihm gebahnten Wege fortschritten, um die Autonomie des denkenden Geistes, das Recht des »Freidenkens« zu begründen.

Der Vorläufer dieses Zeitalters ist Hobbes. Nirgend tritt der energischste Widerspruch gegen die Vergangenheit principieller und schroffer hervor, als bei ihm, und seine Kritik und Stellung der Religion gegenüber verbindet ihn auch mit Solchen, die weit entfernt waren von seinen metaphysischen und politischen Grundideen. Wie Milton den Genius der Cromwell'schen Republik, so repräsentirt Hobbes den Geist der Restauration. Kaum können die Gegensätze der Zeiten schärfer hervortreten, als es in diesen beiden Männern geschah. Milton der Prophet des Idealismus, der Zukunft und der Ewigkeit zugewendet, Hobbes in seinem Materialismus der pessimistische Apologet einer jeden Gegenwart. Nach Milton der Mensch ein Organ des heiligen Geistes, nach Hobbes nur das vornehmste unter den Thieren, eine Maschine und ein Au-

---

o bone deus, et carissimos meos pietatem mihi benignitas tua in hac vita dederit, Croesum ipsum miserari potero.

tomat, der durch Sprungfedern und Räder in Bewegung gesetzt wird[1]. Nach Milton nichts Edleres als der Geist; Hobbes läugnet den Geist und die Geister; er glaubt nur, was er mit den fünf Sinnen wahrnimmt; der Geist ist ihm nur ein Körper oder ein Phantasma, wie die Engel Wolken[2]. In die sittliche Freiheit setzt Milton die Würde des Menschen, Hobbes läugnet die Freiheit und unterwirft den Menschen der unbedingten Gewalt des Fatums und des Staates. Nach Milton die Wahrheit eins mit der Gemeinschaft mit Gott und Christus, nach Hobbes das grösstmögliche Wohlbefinden eines jeden Einzelnen der höchste Weltzweck. Fast ist es, als ob auch in Hobbes' äusserem Leben sich der Gegensatz und doch auch die enge Berührung der beiden Weltanschauungen wiederspiegeln sollte: dasselbe Amt, das Milton in der Republik bekleidete, das eines Staatssecretairs, wurde von Cromwell auch Hobbes angeboten, aber dieser lehnte es ab, um als Privatmann die Freiheit zu behalten, die er in seinem System für einen Schein und für ein Verbrechen erklärt hatte[3].

---

1) Hobbes, Leviathan p. 1: quid est cor, nisi elastrum, quid nervi, nisi chordae, quid articuli, nisi totidem rotulae, motum qualem voluit artifex toti corpori impertientes?

2) Leviathan p. 187.

3) Thomas Hobbes ist geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury, im südlichen England, studirte in Oxford, und wurde dann Erzieher in dem Hause von William Cavendish, dem späteren Earl of Devonshire. Reisen in England, Frankreich und Italien brachten ihn in Verbindung mit den hervorragendsten Naturforschern seiner Zeit, mit Mersenne, Gassendi, Galilei. Beim Ausbruch der inneren Unruhen, 1639, verliess er England und zog sich nach Paris zurück. Eine Zeit lang ist er hier auch der Lehrer des jungen Prinzen von Wales, des späteren Königs Karls des Zweiten, in der Philosophie und Mathematik gewesen. Hier in Paris hat Hobbes seine beiden Hauptschriften: de cive (1642), und die Erweiterung derselben zur Lehre vom Staat, den Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis (1651) verfasst. Aus Verdruss über jesuitische Proselytenmacherei, deren Gegenstand auch er ward, kehrte er 1652 nach England zurück, von der Republik unangefochten, unter der Restauration von dem König mannichfach ausgezeichnet, wenn auch als Atheist und Absolutist von Episcopalen und Parlamentsfreunden gleich sehr bekämpft. Er ist gest. 1679, am 4. Dec.

Hobbes' politisches und kirchliches System[1] hat zu seiner Voraussetzung und zu seinem Ausgangspunkt die Bürgerkriege, die politische und kirchliche Revolution seiner Zeit. Um in dem Staatswesen Frieden und mit demselben Ruhe und Wohlbefinden des Einzelnen herbeizuführen, weiss Hobbes kein anderes Mittel, als den unbedingten Absolutismus der Gewalt, des Königthums. Er gründet denselben auf die niedrigste Auffassung von der Natur des Menschen. Das Wesen desselben ist ihm die Selbstsucht, der natürliche Zustand daher ein Krieg Aller gegen Alle. Die Furcht vor den unerträglichen Uebeln, die aus diesem Zustande nothwendig hervorgehen, ist die Ursache gewesen, dass die Menschen sich zum Staat verbanden. Gesetze wurden gegeben. Aber Gesetze ohne Strafen, und Strafbestimmungen ohne die Kraft, sie zu vollstrecken, sind machtlos. Daher hat man, um des eigenen Vortheils willen, und zum Schutze des Staates diese Macht auf Einen übertragen, den Repräsentanten des Staates, dem gegenüber die Einzelnen auf ihre ursprünglichen Rechte Verzicht geleistet haben und fortan leisten müssen. »Die höchste Macht ist mit innerer Nothwendigkeit absolut.« Absolutismus, selbst Despotismus sind die naturgemässen Formen des Staates. — Eine solche Omnipotenz des Staates war aber nicht möglich, wenn nicht auch auf dem Gebiete, das man als dem Staat übergeordnet oder ebenbürtig seit der Entstehung der abendländischen Reiche zu betrachten gewohnt war, auf dem Gebiete der Kirche, jede individuelle und subjective Freiheit vernichtet ward. Gab es doch kaum einen grösseren Gegensatz gegen die Hobbes'sche Staatstheorie, als das independentische Princip der Religions- und Gewissensfreiheit, das ja Ausgangspunkt auch der letzten politischen Erschütterungen und Umwälzungen gewesen war. Daher der

1) Vgl. über dasselbe: Ritter, Geschichte der Philosophie 10, 452—542. Lechler, Geschichte des Deismus p. 66—106. Gass a. O. 3, 340. Bluntschli, a. a. O. p. 92—101. Unsere Darstellung gründet sich vornehmlich auf den Leviathan.

unausgesetzte Kampf von Hobbes gegen den »Wahnsinn des Enthusiasmus[1].« Daher auch seine Forderung der unbedingten Unterwerfung der Kirche unter den Staat. Hatten die Heiligen den Staat zum Gottesreich umgestalten und in die Kirche aufgehen lassen wollen, so war für Hobbes umgekehrt die Kirche nur die andere Seite des Staates, und ging für ihn ganz in diesen unter. »Ecclesia, si una persona sit, eadem res est cum civitate, quae quidem, quia constat ex hominibus, civitas, quia constat ex hominibus Christianis, Ecclesia appellatur[2].« Wohl sei zwar die Religion Sache des Geistes; doch erst im Himmel würden Geist und Körper nicht im Widerspruch stehen; auf Erden aber sei der erbittertste Kampf zwischen Geistlichem und Weltlichem unvermeidlich, wie die Geschichte aller Zeiten beweise, wenn nicht jede andere Religion ausgeschlossen sei, als die vom Staate anerkannte. Religionsfreiheit sei Vernichtung des Staates und Vereitelung des Staatszweckes. Auch auf dem Gebiete der Religion giebt es kein subjectives und individuelles Recht.

Mit diesen Grundgedanken hängt die Polemik von Hobbes gegen alle supranaturalen Voraussetzungen der Religion zusammen. Zunächst sein Widerspruch gegen die Lehre von der Inspiration und gegen die Prätension einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung, die ja die Form gewesen, in welche sich das Subjectivitätsprincip der Heiligen gekleidet hatte. Jeder Glaube an eine solche übernatürliche Offenbarung gilt ihm als Wahnsinn, der nur auf Selbstüberschätzung des Geistes

---

1) In der Schrift de cive, 12, 6: Insani homines, qui scripturarum lectione copiam verborum sacrorum nacti, ita ea concionando convertere soliti sunt, ut eorum oratio, nihil significans, imperitis tamen hominibus divina videatur; cujus enim ratio nulla, oratio divina apparet, is necessario divinitus videbitur inspiratus. Und im Leviathan p. 182: in tanto hominum numero, per arrogantiam vel ignorantiam, somnia, phantasmata, insaniamque pro spiritus divini testimoniis accipientium. . . .

2) Leviathan p. 182. Vgl. c. 35: de significatione in Scr. S. vocabulorum Regnum dei, Sanctum, Sacrum et Sacramentum p. 190—194.

beruht[1]: je unvernünftiger die Rede eines Menschen, für desto göttlicher werde sie gehalten. Denn den einzigen Beweis für eine solche Inspiration können bei der Schwäche und Selbsttäuschung des menschlichen Geistes nur Wunder abgeben; aber diese sind, bei der Unmöglichkeit, wahre von falschen zu unterscheiden, selbst ebenso problematisch und haben ausserdem seit den Tagen der Apostel aufgehört. Sind also alle subjectiven Neuerungen auf dem Gebiete der Religion ausgeschlossen, so bleibt nur die bestehende, geltende Lehre als berechtigt übrig; dafür aber, was als gültige Religion anzuerkennen sei, giebt es nur Eine Auctorität, den Stellvertreter Gottes auf Erden, den Staat und sein Oberhaupt[2]. Dies sei auch Christi Meinung gewesen.

Hobbes vermag sich freilich den Widerspruch zwischen dieser Theorie der Knechtung der Kirche unter den Staat und zwischen der evangelischen Lehre von der christlichen Freiheit, von dem Priesterthum aller Gläubigen nicht zu verbergen. Er sieht ein, dass es absurd wäre, wenn Christus sein Reich nur desshalb für nicht von dieser Welt erklärt hätte, um es bedingungslos den Mächten dieser Welt zu überantworten. Er flüchtet sich, um diesem Widerspruch zu entgehen, in eine Unterscheidung, wie sie ein Jahrhundert später namentlich Semler fortgebildet hat, in die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion. Nur auf die letztere, auf die rein innere Form der Religion seien die Gedanken Christi gerichtet gewesen; die Gründung einer äusseren, öffentlichen Kirche dagegen habe der Absicht dessen ganz fern gelegen, der nur als Lehrer der Geister, als Prediger der inneren

---

1) Leviathan p. 218: qui supranaturaliter inspiratam sibi esse a deo doctrinam aliquam novam dicit, ingenii sui admiratione insanire intelligatur.

2) Leviathan p. 207: itaque ut Moses, ita summi imperantes in populo Christiano omnibus temporibus consulendi sunt, quas doctrinas doceri permiserunt, antequam miraculis aut prophetis ignotis fidem habeamus.

Wiedergeburt aufgetreten sei. Eine Kirche in bestimmter Aeusserlichkeit sei nur ein Missverständniss seiner Worte; sein Reich sollte erst nach dem jüngsten Tage beginnen. Doch Hobbes begnügt sich nicht, auf solche Weise die Aufopferung der Freiheit der Kirche als äusserer Gemeinschaft zu rechtfertigen als dem Christenthum nicht widersprechend; er giebt willig auch die innere Freiheit des Einzelnen Preis. Denn sein Absolutismus verlangt ein unbedingtes Recht des Staates in Bezug auf den Glauben: nicht nur ein negatives, zu verbieten, was er will, sondern auch ein positives, zu gebieten, was geglaubt und gelehrt werden solle. — So könnte also, fragt Hobbes, ein König oder Senat auch befehlen, nicht an Christum zu glauben? Hobbes verneint zwar diese Frage; der innere Glaube sei frei; aber er gesteht ein solches Recht der Denkfreiheit doch nur desshalb zu, weil es eben unmöglich ist, es nicht zuzugestehen; die Gedanken spotten allem äusseren Zwang. Wenn aber ein ungläubiger Fürst nicht nur Gedanken, sondern auch Handlungen beföhle, die unserer innersten Ueberzeugung widersprechen? Dann, antwortet Hobbes, sind wir gezwungen, zu gehorchen; und er scheut, um die Unsittlichkeit einer solchen Unwahrhaftigkeit zu verdecken, kein Sophisma, welches die äussere Handlung als unwesentlich und gleichgültig erscheinen lässt, und die Einheit und Ruhe des Staates höher als den Frieden des Gewissens[1]. Zudem, fügt er entschuldigend hinzu, träfe die Schuld einer solchen Verläugnung nicht den Unterthanen, sondern den Fürsten und den Staat.

Diese Herabwürdigung des Geistes unter die Gewalt, und eine so frivole Unterwerfung des Glaubens unter den Staat findet ihren letzten Grund aber erst darin, dass Hobbes alle

1) Leviathan p. 234: Quid, si jubeamur a principe nostro legitimo dicere, quod non credamus, obediendumne est? Respondeo, vocem hominis rem externam esse . . . et christianum hominem in rebus hujusmodi eandem habere libertatem, quam concessit Naamanno Syro Propheta Elisa (2 Reg. 5, 17). . .

geschichtlichen und positiven Formen der Religion, auch das Christenthum, nur als willkürlich und gleichgültig betrachtet, ja, dass für ihn das religiöse Leben überhaupt keinen realen Werth, keine selbstständige Bedeutung hat. Seine Behandlung der dem Christenthum wesentlichen Lehren lässt diess unzweifelhaft erkennen.

Seine Ansichten kleiden sich freilich in ein sehr kirchliches Gewand, seine Formeln klingen ziemlich orthodox. Als das Wesen des Christenthums gelten ihm zwei Tugenden, in denen Alles, was zur Seligkeit nothwendig, enthalten sei: der Glaube an Christus und der vollkommene Gehorsam gegen die Gebote[1]. Was ist nun aber der Inhalt jenes Glaubens? Nur der Eine Artikel, dass Jesus der Messias sei. Diese Anerkennung seiner Messiaswürde schliesst für Hobbes gar keine Aussagen über die Person Christi in sich; über diese geht er vielmehr überall stillschweigend hinweg, wenn man von einigen flüchtigen Andeutungen über die Lehre von der Trinität in sabellianischem Sinne absieht[2]. Der Glaube an den Messias ist nichts weiter als der an seine drei Aemter: das des Erlösers, des von Gott gesandten Propheten, des ewigen Königs[3]. Allerdings redet Hobbes hier auch von der versöhnenden Kraft des Todes Christi, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt: aber dies Alles und namentlich das Eingehen auf die kirchliche Lehre von der Sünde und der Satisfaction sind nur scheinbare und bald wieder aufgegebene Accommodationen, mit denen die Grundgedanken und alle Consequenzen des Systems im Widerspruche stehen[4]. Denn die Bedeutung aller drei Aemter kommt schliesslich nur auf das Eine hinaus, dass Christus die durch Einrichtung eines irdischen Königthums gebrochene

1) Leviathan p. 280: Quae ad salutem aeternam necessaria sunt, duabus virtutibus continentur, fide in Christum et obedientia Legibus praestita. Posterior harum, si perfecta esset, sola sufficeret.

2) Leviathan p. 81 u. a.

3) Leviathan p. 220.

4) Vgl. p. 286.

Theokratie in Israel wieder hergestellt habe durch seine Lehre von der Wiedergeburt. Diese Lehre aber enthielt nicht etwas Neues, oder was nur von ihm hätte ausgehen können, ihr Inhalt war vielmehr nur das alte, allen Menschen gemeinsame Sittengesetz: »servator noster non nobis tulit novas leges, sed custodire docuit, quas habuimus: id est leges naturales et civiles«[1]. Daher jener Satz, dass schon der Gehorsam gegen diese Gesetze allein, auch ohne den Glauben an Christus, genüge. Und eben diese obedientia, die zweite Tugend, in die Hobbes das Wesen des Christenthums legt, setzt nicht irgend wie Sündenvergebung und Wiedergeburt im Sinne des kirchlichen Sprachgebrauchs voraus, sondern besteht nur in dem aufrichtigen, wenn auch in der Durchführung unmöglichen Versuch, das allgemeine Natur- und Sittengesetz zu erfüllen, und in der Reue über jeden misslungenen Versuch. Aber auch schon der Wille gilt für die That und macht gerecht[2]. — Es ist allerdings eine eigenthümliche Erscheinung, dass Hobbes, schon um seines conservativen politischen Princips halber, niemals ein Dogma, das irgend wie eine Bedeutung innerhalb des Staatskirchenthums gehabt hat, offen bekämpft; in Wahrheit aber gelten ihm alle Dogmen des Christenthums, trotz aller officiellen Verbeugungen, die er gelegentlich vor ihnen macht, doch nur als unbeweisbare Meinungen, als Wahn[3]. Er redet von der Inspiration der Schrift, aber nur im Sinne einer Concession an eine durch Erziehung und den Staat her-

---

1) Leviathan p. 281.

2) Leviathan p. 257: Ostensum ante est, obedientiam, quanta ad salutem aeternam requiritur, consistere in voluntate implendi Legem Dei, quatenus possumus, id est in Poenitentia peccantium . . . cum ergo fides et obedientia utraque necessaria sit ad salutem, quaestio, utra earum justificet, frustra disputatur . . . intelligenda ergo est justitia hominis, Legem dei observare conantis. Voluntatem enim accipit deus pro ipso opere.

3) Vgl. die Abhandlung über den Begriff der Häres im Anhang zum Leviathan p 347 figd.

5) Leviathan p. 283: Sed scripturas esse Verbum dei sive sciamus sive credamus, sive concedamus. Vgl. p. 281.

gebrachte Volksmeinung[4]. Wahr ist in der Bibel nur, was dem natürlichen Sittengesetze nicht widerspricht, das ihrer im Grunde genommen nicht bedarf[1]. Ironie oder Widerwille klingt überall hindurch, wo er mit den andern positiven Dogmen agirt. Wahrhaft göttlich und ewig ist nur das Naturgesetz, das sich allein in des Menschen Herzen findet[2]; das aber selbst den Atheismus nicht ausschliesst. So ist die Stellung von Hobbes durchaus die des skeptischen Subjectivismus. Sein Materialismus leugnet jede objective Wahrheit. Und trotzdem verlangt er, um den Gefahren dieses Skepticismus zu entgehen, unbedingten Gehorsam gegen jedes Dogma, jede Religion, die der Staat, der Fürst des Landes gebietet. Es war »der verzweifelte Versuch, »den Beelzebub des willkürlichen Subjectivismus auszutreiben durch den krassesten aber nicht minder willkürlichen Despotismus, dessen Thron nur auf Egoismus ruht, auf dem Verlangen nach Ruhe um jeden Preis, auch den der Opferung der heiligsten Güter«[3]. Aber »die Vergötterung selbstgeschaffener Autoritäten macht sie nicht zu göttlichen«[3]. In Hobbes war die Skepsis dem Christenthum gegenüber somit freilich auf einen Standpunkt gerathen, wo jede Vertheidigung des Christenthums nur noch eine Herabwürdigung desselben war, das Festhalten von Wahrheiten eine Verläugnung der Wahrheit.

Um der Anarchie und dem Subjectivismus in der Religion zu entgehen, hat Hobbes die Freiheit der Religion und des Geistes geleugnet; und doch hat er dies Unternehmen nicht anders innerlich zu rechtfertigen gewusst als dadurch, dass er

---

1) Leviathan p. 181. quatenus non differunt scripturae a legibus naturae, dubium non est, quin sint leges dei . . . sed auctoritas haec alia non est, quam quae doctrinae omni morali, si vera sit, attribuenda est.

2) Leviathan p. 351. Lex naturalis aeterna, divina et cordibus solummodo inscripta est. Obwohl auch die Stimme des Gewissens immer noch unsicher und trüglich sein kann. Vergl. Ritter a. a. O. S. 527. Anmerk. 2.

3) Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. München, 1867. S. 493.

die Lehre und die Vergangenheit der Religion der subjectivsten und freiesten Kritik unterworfen hat. Die Motive seines Systems haben ihre Wurzeln in der Vergangenheit und beweisen, dass die Abwendung vom Enthusiasmus eine der wesentlichsten Ursachen des Deismus ward; die Ideen selbst aber weisen in die Zukunft, die sie sich aneignete und fortbildete. Darum hat man ein Recht, Hobbes als den Vorläufer des kommenden Zeitalters zu bezeichnen.

8. Die Häupter des Deismus in seiner Blüthezeit, ein Locke, Toland, Shaftesbury sind unumwundener, Thomas Chubb auch ethisch ernster, religiös reicher: fast alle anziehend durch feine humane Bildung in gewandter Sprache, durch scharfsinnige und nicht ungelehrte Beweisführung: aber ohne Tiefe und Genialität; und die wenigen, einförmig wiederkehrenden Ideen, mit denen sie operiren, gehen zurück in jene entscheidungsreiche Epoche der Krisis des religiösen Bewusstseins, der unsrer Darstellung gegolten hat. Die Negation des Uebernatürlichen und Positiven in dem Dogma wie in der Geschichte der Religion, die philosophische und historische Kritik vor allem des Wunders, der Inspiration und der Weissagung, die Auflösung des Christenthums in natürliche Vernunft- und Moralreligion auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes fanden ihre ersten Ursachen und ihre letzten Gründe in dem Gegensatz, den der Enthusiasmus hervorrief, wie in den inneren Consequenzen, zu denen er führte, in der gesammten Weltanschauung endlich, die sich aus dem Independentismus zuerst im Levellerthum herausbildete.

In den unitarischen Gemeinden, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts entstanden, erlangte der Deismus in England practisch kirchliche Gestaltung. Sein Einfluss aber erstreckte sich, abgesehen von der schnellen Verbreitung nach den Kirchen des Continents, die ihn zur Religion des 18. Jahrhunderts machte, alsbald umbildend und bestimmend auch auf jene Parteien, aus deren jetzt seinem Abschluss zueilenden Kampf er hervorgegangen war.

Dreizehntes Capitel.

Restauration und Revolution. Die Toleranzacte Wilhelm's III. und die Kirchenbildung des Dissenterthums. Das Quäkerthum und der Abschluss seiner inneren Entwicklung. Barclay und Penn.

1. Die bischöfliche Kirche hatte den Sieg davon getragen über den religiösen Idealismus, der, im Schoosse der ursprünglichen Reformation enthalten, unter dem Regimente der ersten Stuarts in England erstarkt, in der Hinrichtung Laud's und Karl's des Ersten einen vorzeitigen Triumph gefeiert, in dem Parlamente der Heiligen aber seine Kraft erschöpft hatte. Mit der Rückkehr Karl's des Zweiten waren die alten Mächte, das Königthum und die mit dem Bisthum eng verflochtene Aristokratie wieder zur Herrschaft gelangt; »denn in diesen historischen Grundlagen des Staates lebte eine innere Kraft, die durch keine Gewalt zu beseitigen war«[1].

In den Jahren von der Restauration bis zur Thronbesteigung Wilhelm's des Dritten trägt der Kampf der Parteien einen von dem früheren wesentlich verschiedenen Charakter. Es handelt sich nicht mehr um den Gegensatz der Ideen. Denn die Gedanken, von denen das Nonconformistenthum der beiden ersten Reformationsjahrhunderte getrieben ward, hatten jetzt in dem Quäkerthum wie in dem Deismus ihren Abschluss gefunden; was von reformatorischer und schöpferischer Kraft in ihnen war, hatten sie mit ebenso gewaltiger Energie als rücksichtsloser Einseitigkeit zur Entwickelung und Geltung gebracht; diese ihre treibende Kraft aber war erschöpft, als Cromwell den independentischen Secten das Scepter entwand, und

1) Ranke, E. G. 5, 601.

England in die alten Bahnen zurückkehrte. Der Episcopalismus hält fortan nur an den alten Behauptungen fest, ohne neue Begründung; die Mittelparteien bewegen sich innerhalb derselben Gedankenkreise und Vorschläge, welche wir schon aus den vorhergehenden Decennien von ihnen kennen. Es handelt sich somit nicht mehr um einen Fortschritt der Gedanken; die Fragen, die zur Entscheidung kommen, betreffen nur noch auf der einen Seite das Recht und die Sicherheit der Existenz, auf der anderen den Anspruch auf ausschliessliche Geltung in Staat und Kirche. Auf dem Gebiete des Staates schien die Frage erledigt durch die Corporationsacte v. J. 1661, welche Anerkennung des Supremats, Abschwörung des Covenant und Empfang des Abendmahls in einer bischöflichen Kirche zur Bedingung für den Eintritt in die Magistrate und alle Corporationen machte. Der auch kirchlichen Alleinberechtigung des Episcopalismus galt der weitere Kampf.

2. Es fehlte der bischöflichen Kirche, auch abgesehen von dem historischen Rechte, das ihr eine mehr als sechshundertjährige Verbindung mit allen wesentlichen Einrichtungen des Staates verlieh, nicht an innerer Berechtigung des Sieges. In allen Theilen des Landes hatten, auch während der Republik, zahlreiche Familien am Common Prayer Book festgehalten, und, wenn auch zeitweise im Geheimen, in den Gottesdiensten nach den alten Formen ihre Erbauung gefunden. Aus jener mittleren Partei, deren geistiges Haupt wir in Baxter kennen gelernt, hatten viele, schon um des politischen Gegensatzes willen gegen das republicanische und radicale Dissenterthum, sich mit der bischöflichen Kirche ausgesöhnt. Und dieser selbst hat es, auch während der trübsten Zeiten ihrer Niederlage, nicht an wahrhaft geistigem Leben gebrochen. So sehr auch die Einen in hierarchische Tendenzen und Gelüste aufzugehen schienen, wie Laud und seine Genossen, oder die Morley's und Cosins Karl's des Zweiten, so bildete sich doch auch daneben, namentlich zu Cambridge und unter

dem Einfluss jener platonischen Schule, deren berühmteste Vertreter Ralph Cudworth und Henry More sind, eine jüngere Geistlichkeit, welche der anglicanischen Kirche aufrichtig zugethan, aber auch dem Dissenterthum befreundet und von seiner Herzensfrömmigkeit befruchtet war. Und während dieses durch die einseitige Betonung des allgemeinen Priesterthums und der Unmittelbarkeit des Glaubens meist in denselben Gegensatz gegen Theologie und Wissenschaft gedrängt wurde, wie das ältere Anabaptistenthum, finden sich in der bischöflichen Kirche die Träger und Vertreter der gelehrten Theologie dieser Periode. Biblische und kirchliche Archäologie, Exegese und Dogmengeschichte werden mit unermüdlichem Eifer und im lebendigsten Zusammenhange mit den kirchlichen Controversen der Gegenwart getrieben und England wurde in diesem Zeitraum die Heimath patristischer Gelehrsamkeit und Kritik. Man darf nur erinnern an James Usher, den Erzbischof v. Armagh und Primas von Irland (1625—1640, gest. 1656); den gelehrten Chronologen und Geschichtsschreiber des britischen kirchlichen Alterthums, den treuen Prediger und Seelsorger, nach der Inschrift seines Siegels: »vae mihi, si non evangelizavero«, mit seinem aufrichtigen Streben nach Herstellung kirchlichen Friedens zwischen Katholiken und Protestanten, Episcopalen und Puritanern, wie er denn auch 1641 einen Vorschlag zur Zurückführung des Bisthums auf seine ursprüngliche Stellung innerhalb einer Presbyterial- und Synodalverfassung gemacht hat, der sich mit Baxter's Ideen berührte[2].

---

1) Vergl. Stäudlin, Kg. E. 2, 234—258 Gass, Geschichte der protest. Dogmatik 3, 302 figd.; Dorner, Geschichte der protest. Theol. S. 481 figd. — u. die betr. Art. in Herzog's R. E.

2) Usher war auch einer der wenigen zur Westminster Synode geladenen Bischöfe, an deren Arbeiten er sich freilich nicht betheiligt hat; Karl dem Ersten treu, aber auch von Cromwell hochgeachtet, und auf dessen Befehl in der Westminster Abtei beigesetzt. Vergl. den Artikel Usher in Herzog's Real. Encycl. — Von ihm: Annales V. et N. T. Lond. 1650—54. Britannicarum ecclesiar. antiquitates. Dubl. 1639. Nach seinem Tode (von Wharton herausgegeb.)

Ferner an John Pearson (gest. 1686), den Bischof von Chester, den Vertheidiger der Aechtheit der Ignatianischen Briefe in anglicanischem und in historischem Interesse, der, nachdem er Karl's des Ersten Truppen als Caplan begleitet, unter den Unruhen der Republik als Lector an der Clemenskirche zu London Musse genug fand, in Gemeinschaft mit seinem Bruder und einigen Freunden das grosse Sammelwerk der Critici Sacri vorzubereiten[1]. Oxford und Cambridge waren Stätten der fruchtbringendsten theologischen und orientalischen Studien. In Oxford lehrte die zweite Hälfte des Jahrhunderts hindurch Eduard Pococke (gest. 1691) mit vollendeter Meisterschaft das Arabische; Henry Dodwell erforschte mit reicher, antiquarischer Gelehrsamkeit und nicht ohne historische Kritik das kirchliche Alterthum, auf welches er freilich den schroffsten Episcopalismus baute. In Cambridge wirkte seit 1655 John Lighfoot, der Vicekanzler der Universität (gest. 1675), der den Talmud und die Rabbinen der Exegese des Neuen Testamentes dienstbar gemacht hat. Während der Republik, 1653—1657 erschien die Londoner Polyglottenbibel, »zu der sich die gelehrten Kräfte einer ganzen Nation vereinigten und die furchtbarsten politischen Stürme über der Lust einer mühseligen Arbeit vergassen«[2]. »Ein Werk, das den Namen des Herausgebers, Brian Walton, unsterblich gemacht hat«, der ebenfalls der bischöflichen Kirche angehört, gest. 1661 als Bischof von Chester, vorher Caplan Karl's des Ersten. Von den Hauptmitarbeitern war Thom. Hyde, der zuerst den Versuch gemacht hat, die Bedeutung des Parsismus für die Religionsgeschichte zu erkennen, Professor in Oxford und Edmund Castle Professor in Cambridge, dessen Lexicon heptaglotton noch heute im höchsten

---

histor. dogmat. controversiae inter orthodoxos et pontificios de scipturis et sacris vernaculis etc. 1690.

1) Ueber sein berühmtes und viel verbreitetes dogmatisches Hauptwerk »Exposition of the Cred« vgl. Gass a. a. O. S. 305.

2) Vgl Reuss, Einleitung in das N. T. § 406.

Ansehen steht. Unter Karl dem Zweiten hat Beveridge, der Bischof von St. Asaph (1638—1708) sich um die Geschichte des älteren Kirchenrechts verdient gemacht, John Spencer (1630—1695) Gesetzgebung und Cultus des A. T. nach neuen Gesichtspunkten zu durchforschen und ihre, durch eine göttliche Pädagogik gewollte Abhängigkeit vom ägyptischen Heidenthum darzulegen versucht[1]. William Cave, einst Karls II. Hofcaplan, gest. 1713, wurde neben Ellies du Pin und Ceillier einer der Mitbegründer der Patristik[2].

Freilich aber standen auch die besten unter diesen Männern ausserhalb der Gemeinde und des Einflusses auf sie; und auch Bischöfe von so edler und wahrer Beredtsamkeit, wie Tillotson, Stillingfleet, Patrik, Burnet konnten keinen Vergleich aushalten mit der Innigkeit und Festigkeit eines Baxter oder dem Feuer der Dissenterpredigten[3]. Namentlich aber der Hof war, unmittelbar nach dem Siege über die tief verhassten Secten, nicht entfernt Willens noch im Stande, ihnen gegenüber von den Waffen des Evangeliums und des Geistes Gebrauch zu machen, und so wurde die Regierung Karl's und Jacob's des Zweiten eine Periode schmachvoller Verfolgungen der protestantischen Dissenters, nur zeitweise unterbrochen durch ebenso gesetzwidrige Versuche, dem Katholicismus die Herrschaft zu verschaffen. Doch gerade diese überall mit hineinspielende katholische Tendenz der beiden letzten Stuarts diente dazu, auch auf die bischöfliche Kirche eine reinigende Kraft auszuüben und das Episcopat soweit von dem Königthum, dessen Gelüsten es unter Jacob und Karl dem Ersten ganz anheimgefallen war, unabhängig hinzustellen, dass es auch seinerseits mitwirkte zur Rettung des protestantischen Bekenntnisses und verfassungsmässigen Rech-

---

1) De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus. 1685.

2) Antiquitates Apostolicae. 1677. Scriptorum ecclesiasticorum histor. litter. a Christ. n. usque ad saec. 14. 1689. 1698.

3) »Very able preachers« nennt sie auch Neal, 2. 258.

tes für England. Eben durch diese Reformation der Stellung des Bisthums ward eine der wesentlichen Bedingungen für die nationale Bedeutung und innere Berechtigung der bischöflichen Kirche erfüllt.

Die Uniformitätsacte vom 19. Mai 1662[1] bezeichnete die exclusive Herrschaft der episcopalen Partei und den Bruch mit der puritanischen Vergangenheit. Niemand solle, war der Inhalt der Acte, zur Predigt auf einer englischen Kanzel noch zur Ausübung irgend eines geistlichen Actes zugelassen werden, der nicht die Ordination von einem Bischof empfangen und die 39 Artikel unterzeichnet habe. Von den Geistlichen und Lehrern aller Grade wurde ein doppelter Revers gefordert, der Bartholomäustag desselben Jahres als letzte Frist dafür; der eine enthielt ihre aufrichtige Zustimmung zu der im Common Prayer Book nach seiner letzten Revision festgestellten Ordnung des Gottesdienstes und zur kirchlichen Verfassung, sowie das Gelübde, sich unverbrüchlich daran zu halten; der andere die Verdammung des Covenant und der vom langen Parlamente aufgestellten Doctrinen von dem Recht, gegen den König die Waffen zu ergreifen und von der Verschiedenheit der Autorität von der Person des Königs, mit welcher Unterscheidung die presbyterianische Partei den Bürgerkrieg gerechtfertigt hatte. Mehr als zweitausend puritanische Geistliche, welchen ihr Gewissen die Unterschrift verbot, unter ihnen Männer wie Baxter, Calamy, Manton, Bates u. a., mussten an Einem Tage (dem 24. August) ihre Gemeinden verlassen, viele auch Haus und Hof; nach dem Geständniss selbst der Gegner unter der innigsten Theilnahme der Gemeinden

---

1) An Act for the Uniformity of Public Prayers and Administration of Sacraments and other Rites and Ceremonies, and for establishing the Forms of making, ordaining and consecrating Bishops, Priests and Deacons in the Church of England. Vgl. auch oben S. 285 — das Verzeichniss der Vertriebenen und ihre Lebensgeschichte: Edm. Calamy, an account of the ministers . . who were ejected or silenced after the Restoration in 1660. Lond. 1713. III vols.

und während durch ganz England ein Schmerzensruf über solche unevangelische Gewaltthat ging[1].

Das Dissenterthum war aber stark genug, auch diese seine englische Bartholomäusnacht zu überstehen, nicht dadurch, dass es der Gewalt mit Gewalt begegnete, sondern durch Ausharren und Dulden[2]. Die Conventikelacte der Jahre 1664 und 1670, welche die strengen Gesetze der Elisabeth gegen Alle, die am Gottesdienste der bischöflichen Kirche nicht theilnahmen, erneuerten und über jede Dissenter-Privatandacht von mehr als fünf Personen ausser der Familie für das erste Mal dreimonatliches Gefängniss, für das dritte Mal Verbannung verhängte, füllten die Gefängnisse mit Presbyterianern, Independenten, Baptisten und Quäkern. Die Fünf Meilen-Acte vom Jahre 1665 bedrohte alle nonconformistischen Geistlichen, die ihren ehemaligen Gemeinden oder einer Stadt sich auf 5 Meilen Umfang nähern würden, mit hohen Geldbussen. — Da brachten die katholisirenden Tendenzen des Königs den Dissenters eine, den Einsichtigeren unter ihnen selbst unerwünschte Freiheit. Die Indulgenzerklärung Karl's des Zweiten vom 15. März 1672 erschien gleichzeitig mit der Veröffentlichung des französischen Bündnisses und der Kriegserklärung gegen die Niederlande, in denen das evangelische Europa noch immer ein Asyl und ein Bollwerk des Protestantismus erblickte. Versichert war zwar in der Acte, dass die bischöfliche Kirche nach wie vor Basis und Regel der öffentlichen Gottesverehrung in England sein und in allen ihren Gerechtsamen geschützt bleiben solle; aber alle Strafgesetze gegen die Dissenters wurden für suspendirt erklärt,

---

1) Unmittelbar wurden zwar die Quäker von jener Uniformitätsacte nicht betroffen, da sie geistliche Aemter nicht bekleideten, noch erstrebten. Aber schon vorher waren gegen sie und die Baptisten Gesetze erlassen worden, die auch gegen sie die Verfolgung aufriefen.

2) Denn jener letzte, im Keim unterdrückte Anschlag der alten fanatischen Parteien im Jahre 1662 (vgl. Ranke, E. G. 4, 233) ist nur ein letztes Aufglimmen vor dem Erlöschen.

und ihnen gottesdienstliche Versammlungen an den Plätzen gestattet, welche die Regierung ihnen anweisen würde. Doch diese Indulgenzerklärung war erlassen auf Grund einer königlichen Prärogative und eines Dispensationsrechtes, das selbst von strengen Royalisten bestritten ward; und die Besorgniss war nur zu sehr gerechtfertigt, dass jene Freiheit allein dem Katholicismus zu Gute kommen würde, dessen Restauration ja einer der unausgesprochenen Zwecke des schmählichen Bündnisses mit Ludwig dem Vierzehnten war. — Die antikatholische Antwort des Parlamentes war die Testacte vom Jahre 1673[1], welche die Bekleidung eines Staatsamtes und jede öffentliche Thätigkeit abhängig machte von dem Eide der Treue, des Supremats und der Abschwörung des Dogmas von der Transsubstantiation.

Ich übergehe die Wirren der späteren Regierungszeit Karl's des Zweiten, seine vergeblichen Versuche, den Katholiken grössere Freiheit und die Macht zu verschaffen, die Gegenmaassregeln des Parlaments, eingegeben von immer festerer Energie des protestantischen Interesses, die zu grösserer Annäherung von Episcopalisten und Dissenters, aber auch zu immer heftigerer Verfolgung der letzteren führten[2]. Die Entscheidung brachten erst die Tage Jacob's des Zweiten.

Karl II. war ohne jedes innerliche religiöse Interesse gewesen[3]. »Weniger Gebet, aber mehr Geld, das liesse sich hören,« hatte er dem holländischen Gesandten zur Zeit des ersten Krieges gegen die Niederlande erwidert, als dieser ihn auch desshalb zum Frieden mahnte, weil man sonst in Holland nicht mehr werde für ihn beten können[4]. Seine Nei-

---

1) Vgl. Ranke, E. G. 4, 419—425.

2) Es steht fest, dass während der Regierung Karl's II. mehr als 8000 Dissenters gefangen sassen, und mehr als 60,000 auf andere Weise Strafen erlitten.

3) Vgl. die zusammenfassende Charakteristik Ranke's (E. G. 5, 268 flgd.) von unübertrefflicher Feinheit.

4) Ranke, E. G. 4, 269.

gung für den Katholicismus, die ihn zweimal dem Uebertritte nahe brachte, beruhte zum Theil auf dankbaren Reminiscenzen aus den Zeiten seines Exils, zum Theil auf seinen politischen Bündnissen zuerst mit Spanien, hernach mit Frankreich, die ihm den Beistand des katholischen Europas in seinem Kampfe gegen das protestantische und das parlamentarische England sichern sollten. Allerdings entsprach auch wohl gleich sehr seiner Weltlust wie seinem Absolutismus das leichte Joch des römischen Katholicismus, der als System ja weniger innere Frömmigkeit als Gehorsam gegen die Kirche zur Bedingung der Seligkeit macht. Aber den förmlichen Uebertritt hat Karl erst vollzogen, als er auf dem Sterbebette durch den katholischen Priester, der einst nach der Schlacht bei Worcester seine Flucht möglich gemacht hat, sich die letzte Oelung und das Abendmahl ertheilen liess. Und doch hat er hernach auch noch einen protestantischen Bischof empfangen, und das »Diesseits hat ihm auch in der letzten Stunde fast noch näher gelegen, als das Jenseits.« — Anders sein Bruder, Jacob der Zweite, der, nach seinem eignen Worte, drei Königreiche für eine Messe einsetzte, und alle drei verloren hat[1]. Sein öffentlicher Uebertritt zum Katholicismus grade zu der Zeit, wo die Indulgenzacte und der Krieg mit Holland die Gedanken seines Bruders auf dem Throne verriethen, im Frühjahre 1672, sollte geflissentlich und unverhüllt seine Tendenzen darthun. Auf den Thron gelangt, behielt er die katholischen Officiere in seiner Armee, der Testacte und wiederholten Erklärungen des Testamentes zum Trotz. Am Hofe herrschte unverholene Freude über die Aufhebung des Edicts von Nantes durch Ludwig XIV.; ein französischer Bischof konnte in feierlicher Ansprache an den König von Frankreich für England ein Gleiches in naher Zukunft verheissen. Jacob verbot Controverspredigten gegen die katholische Kirche; als dennoch die protestantischen Sympathien für die Refugiés

1) Ranke, E. G. 5, 367.

auf den Kanzeln Englands zum Durchbruche kamen, errichtete er eine geistliche Commission, der er seine Suprematsrechte nur übertrug, um durch einen so ganz allein von ihm abhängigen Gerichtshof die Selbstständigkeit des Episcopats zu brechen. Die »Declaration der Gewissensfreiheit,« vom 4. April 1687, welche alle Strafgesetze gegen die Nonconformisten, den Suprematseid und die Bestimmungen der Testacte für alle öffentlichen Aemter aufhob, allen Dissenters volle Religionsfreiheit, den Quäkern auch Befreiung vom Eide und vom Kriegsdienste gewährte, war nicht das, wofür in schlimmer Selbsttäuschung auch viele der Dissenters sie hielten, eine Folge und ein Zeichen der Geltung der Principien wahrhafter Gewissensfreiheit. Vielmehr, erlassen auf Grund einer dem Gesetze widerstreitenden königlichen Prärogative, und zusammengehalten mit dem offen ausgesprochenen Wunsche des Königs, alle seine Unterthanen möchten Katholiken sein, mit dem fast gleichzeitigen feierlichen Empfange eines päpstlichen Nuntius in ganz ungewöhnlicher Pracht, mit den Versuchen, die beiden Landesuniversitäten auf gewaltsame und frivole Weise ihres protestantischen Charakters zu Gunsten der Katholiken zu berauben, mit allen jesuitisch-katholischen Tendenzen und Gewaltthätigkeiten des Königs und seiner Umgebung — bei der Illustration durch solche Thatsachen war jene Toleranzacte nichts weiter als ein königlicher Schachzug gegen die episcopalistisch-parlamentarische Opposition. Ihre Durchführung unter Jacob II. wäre die Rückkehr Englands unter die Obedienz gegen Rom, das Ende der Reformation und der Gewissensfreiheit auf britischem Boden gewesen. Die Forderung des Königs an die Bischöfe, jene Acte während des öffentlichen Gottesdienstes in allen Kirchen von England und Wales vorlesen zu lassen, rief endlich auch in dem Episcopate jene Widerstandskraft wach, welche die frühere Unterwürfigkeit der Kirche unter die persönliche Willensmeinung des Königs — wie sie unter den ersten Stuarts Doctrin gewesen — durchbrach. Und als im Fortgang des Streites

auch die Bischöfe die früher von ihnen so eifrig und erbittert bekämpfte Lehre des langen Parlamentes von dem Unterschiede zwischen dem Amte und der Person des Königs sich anzueignen genöthigt waren, hatte auch die bischöfliche Kirche den Schritt gethan, der zu ihrer Emancipation aus der unbedingten Abhängigkeit von der Krone und zur Begründung und Sicherung auch ihrer parlamentarischen Rechtsstellung führte.[1] Als Wilhelm von Oranien an der Küste Englands landete, war der Sieg des Protestantismus entschieden.

3. Die Regierung Wilhelm's III. hat die Stellung der bischöflichen Kirche und der Dissenters endgültig festgestellt.[2] Es geschah dies durch die Toleranzacte, die der König im Jahre 1689 mit Zustimmung des Parlamentes erliess, und deren Bestimmungen fast bis in die Gegenwart hinein Gesetzeskraft behalten haben.[3] Die wesentliche Bedeutung der Acte besteht darin, dass sie das Princip aufgiebt, welches die Entwicklung der englischen Reformation von Heinrich VIII. bis zu Jacob II. beherrscht hat, jenes Princip von der unbedingten Einheit von Staat und Kirche, das seinen Ausdruck in der Forderung des Suprematseides und der Uniformität gefunden, die Verfolgungen gegen die Nonconformisten, aber auch die Revolutionen des 17.

---

1) Vgl. Ranke E. G. 6, 36 u. 55. Trotz des anfänglichen, unprotestantischen Schwankens mancher hochtoryistisch befangener Bischöfe; vgl. Ranke 6, 41. 42. Ann. u. S. 61 flgd.

2) Ausserhalb unserer Aufgabe liegt die Darstellung der Verhandlungen, die im Beginne der Regierung Wilhelm's zwischen der Episcopalkirche und den Presbyterianern über eine Reform der anglicanischen Kirche und Zulassung der Presbyt. zu den Staatsämtern Statt fanden. Aber dieser letzte Versuch einer »Comprehension« zwischen der Staatskirche und den Dissenters vorbereitet durch eine Commission, in der Bischöfe gemässigter Richtung, ein Tillotson, Stillingfleet, Burnet sassen, scheiterte an der starren anglicanischen Gesinnung der Convocationen. Vgl. Edm. Calamy, an abridgment of Mr. Baxter's history of his Life and times. Lond. 1713, chap. XVII.

3) An Act for exempting their Majesties' Protestant Subjects dissenting from the church of England from the penalties of certain Laws. Abgedruckt u. a. bei Neal in XIII. Anhang. Vgl. Stäudlin 2, 216.

Jahrhunderts hervorgerufen hatte. An seine Stelle tritt die, wenn auch mannichfach bedingte Freilassung der religiösen Ueberzeugung, das Zugeständniss einer Mannichfaltigkeit kirchlicher Gestaltungen auf dem Boden der Reformation. Unter Aufhebung der von Elisabeth und den Stuarts erlassenen Strafgesetze gegen die Dissenters ward diesen eine fast völlige Freiheit der Religionsübung und in ihren inneren Angelegenheiten gewährt, jene nur an die Bedingung geknüpft, dass ihr Gottesdienst nicht »bei verschlossenen oder verrammelten Thüren« gehalten und dass von ihren Versammlungsörtern dem bischöflichen Gericht oder dem Friedensrichter der Grafschaft Mittheilung gemacht werde. Den Quäkern wurde der Huldigungseid erlassen, und von ihnen nur eine »feierliche Erklärung des Gehorsams gegen König und Königin, vor Gott und der Welt« verlangt.[1] An die Stelle der bisherigen Rechtslosigkeit und Straffälligkeit des Nonconformistenthums trat somit eine gesetzmässig geregelte Anerkennung, deren Bedingung nur die Unterwerfung unter den neuen, durch die Revolution von 1688 geschaffenen Rechtszustand war. Die feindselige Opposition des Puritanismus innerhalb der Staatskirche ward zum berechtigten Dissenterthum neben derselben. Allerdings gewährte die Toleranzacte den Dissenters nicht eine völlige Gleichstellung. Denn die bischöfliche Kirche wurde als Landeskirche Englands anerkannt, und die Zugehörigkeit zu ihr blieb die Bedingung für die Ausübung aller politischen Rechte. Von ihren Versammlungshäusern und Grundstücken sollten die Dissenters auch fernerhin den Zehnten und andere Kirchentaxen an den bischöflichen Klerus ihrer Diöcese ent-

1) Eine Erklärung (im XII. Artikel der Toleranzacte), die zugleich das Bekenntniss zur Trinität und zur heiligen Schrift als »to be given by divine inspiration« enthielt, wie die förmlichste Verwerfung jener »damnable doctrine and position« als »impious and heretical:« that princes, excommunicated or deprived by the pope or any authority of the See or Rome, may be deposed or murdered by their Subjects or any other whatsoever ... Seit 1696 wurde auch das blosse Ja der Quäker anerkannt.

richten,[1] und ihre Geistlichen verpflichtet sein, die 39 Artikel zu unterzeichnen, Presbyterianer, Independenten und Baptisten jedoch mit Ausnahme der ihren Bekenntnissen widersprechenden.[2] Die Corporationsacte Karl's II. und die Testacte blieben in Kraft, und somit nach wie vor den Dissenters der Zutritt zu allen Municipal- und Staatsämtern, wie der Eintritt in das Parlament versagt. Schulen und Universitäten verblieben im ausschliesslichen Besitze der bischöflichen Kirche. — Ausgeschlossen endlich waren von der Duldung Katholiken und Socinianer, sowohl im protestantischen als im nationalen Interesse Englands.[3] Denn maassgebend war für die Toleranzacte ein doppeltes Bestreben gewesen. Einerseits den Charakter Englands als eines ausschliesslich protestantischen Staates, als eines Landes evangelischer Reformation für immer zu sichern, — daher Ausschluss des Katholicismus und Anerkennung aller Denominationen, die nicht von den Grundprincipien der Reformation sich entfernten —; andrerseits durch Feststellung der bischöflichen Kirche als Reichskirche jenen engen, wenn auch nicht mehr absoluten Zusammenhang

---

1) Auch gehalten sein, — wie dies bei dem, die kirchliche und die bürgerliche Gemeinde zugleich umfassenden Charakter der alten Parochialeintheilung natürlich war — diejenigen Kirchspielämter zu übernehmen, die mit den eigentlich kirchlichen Functionen nichts zu thun haben, und mit keinem Einkommen verbunden sind: To bear the office of high-constable, or petit constable, church warden, overseer of the poor or any other parochial or ward office etc., doch sollten sie das Recht haben, einen Stellvertreter zu stellen.

2) Nicht verlangt wurde die Unterschrift des 34—36., des 27. u. eines Theiles des 20. Artikels, den Supremat, die Verfassung und die Taufe betreffend. S. Art. VII—IX. der Toleranzacte.

3) Bis zum Ausgang des vorigen Jahrhunderts sind alle wesentlichen Bestimmungen der Toleranzacte in Geltung geblieben. Erst 1799 erlangten die Dissenters das Recht, eigne Schulen zu gründen, bis 1798 bedurften alle Lehrer einer bischöflichen Licenz und waren zu der strengsten Conformität verpflichtet. Erst 1813 wurde auch den Socinianern Freiheit gewährt. Nach langem parlamentarischen Kampf wurden 1828 auch Corporations- und Testacte aufgehoben. — Doch ist die Stellung der bischöflichen Kirche als Landeskirche Englands durch den Verlust jener Vorrechte nicht wesentlich alterirt worden.

zwischen Staat und Kirche festzuhalten, welcher der kirchengeschichtlichen Entwicklung Englands in den letzten Jahrhunderten, seinen Traditionen und Institutionen entsprach. Endlich darf man nicht übersehen, dass jene Anerkennung der Episcopalkirche als »church of England« nicht nur den Impulsen der in dem ersten Regierungsjahr Wilhelm's III. herrschenden Partei, sondern den factischen Zuständen am Ausgange des siebzehnten Jahrhunderts überhaupt entsprach. Weitaus die Mehrzahl der Nation hatte sich der bischöflichen Kirche wieder zugewandt oder war ihr treu geblieben. Es geht dies aus einem amtlichen, dem neuen Könige übergebenen Rapport hervor. Danach gehörten von den Freeholders in England und Wales zu ihr 2,477,254; zu den Nonconformisten 108,676, zur römischen Kirche 13,856; dem entsprechend war das Verhältniss auch in den andern Ständen des Landes.[1]

4. Der Kampf zwischen Puritanismus und Episcopalismus, der anderthalb Jahrhunderte hindurch England auf das Tiefste erregt hatte und der Hauptfactor seiner Geschichte in diesem Zeitraum gewesen, war somit zu einem Abschlusse gelangt, in dem das Princip evangelischer Freiheit, dessen Vertretung und Durchbildung der geschichtliche Beruf des Independentismus gewesen, den Sieg davon getragen hatte. Auch die Zeitgenossen haben es anerkannt, dass damit eine Epoche der englischen Geschichte und der Geschichte der protestantischen Welt ihr Ziel erreicht hatte.[2]

Während dieses Kampfes hatte, wie dargestellt, der Puritanismus die reiche Fülle religiösen und geistigen Lebens entwickelt und zur Geltung gebracht, die das Princip,

---

1) Religious worship in England and Wales p. 43.

2) Vgl. u. a. Locke's Brief an Limborch bei Neal, 2,345. Tolerantiam apud nos jam tandem lege stabilitam, te ante haec audiisse, nullus dubito. Non ea forsan latitudine, qua tu et tui similes veri, et sine ambitione vel invidia Christiani optarent, sed aliquid est prodire tenus. His initiis jacta, spero, sunt libertatis et pacis fundamenta, quibus stabilienda olim erat Christi ecclesia.

aus dem er geboren, in sich enthielt: mit dem Siege desselben war aber auch die kirchengeschichtliche Bedeutung der Secten, welche seine ersten Träger gewesen, beendet. Wenigstens für die innere Entwicklung der Reformation und des Protestantismus; nur noch für die Fortbildung des politischen Lebens Englands zeigt sich das Dissenterthum als treibende Kraft, hier allerdings als eine Macht von hohem Einflusse. Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte dagegen hatte es seine Mission vollendet. Nicht nur jene zahllosen, ephemeren Modificationen des gemeinsamen Grundgedankens, die wir in dem Getümmel der Republik kennen gelernt, sind vorübergegangen wie leichte Wolken, die sich bald zertheilen, ohne das Land zu befruchten, sondern auch die Geschichte der grösseren Denominationen nach dem Jahre 1689 beweist, trotz aller Fülle und Lebendigkeit des kirchlichen Interesses und wahrhafter, practischer Frömmigkeit in ihren Kreisen, dass ihre productive Kraft erschöpft ist, sowohl für die Neugestaltung der Verfassung als für die theologische Wissenschaft und die weitere Fort- und Durchbildung des evangelischen Lehrbegriffes. In der gegenseitigen Abgeschlossenheit und Einseitigkeit, mit welcher sie in das achtzehnte Jahrhundert übertraten, haben sie fast bis in die Gegenwart beharrt, und namentlich die innere Entwicklung der Baptisten verläuft sich fast gänzlich in eine Geschichte von Spaltungen, um ganz unwesentlicher Modificationen der gemeinsamen Grundprincipien willen. Und auch darin zeigt sich der eingetretene Abschluss, dass ein nicht geringer Bestandtheil presbyterianischer, independentischer und baptistischer Gemeinden schon früh in andere Lager übergingen: dem Unitarismus oder dem Methodismus sind nicht Wenige aus den älteren Secten anheim gefallen. Ueberblicken wir kurz die Stellung der grösseren nonconformistischen Denominationen während der Restauration wie bei und nach dem Erlasse der Toleranzacte. Nicht eine ausführliche Erzählung aller Ein-

zelheiten ist dabei unsere Absicht; nur die Hervorhebung des Wesentlichen ihrer späteren Geschichte und Bedeutung.

5. Dass jener ältere, strenge Presbyterianismus, der im Bunde mit den Schotten die erste Revolution begonnen hatte, in England ein ausländisches Gewächs geblieben, ohne Wurzel zu schlagen, ist schon früher von uns nachgewiesen worden.[1] Nur in Schottland, seiner Heimath, wo er Eins war mit der Reformation, ihren Anfängen und Grundlagen, nicht eine erst später hinzugekommene Entwicklung, hat er die Herrschaft erlangt, und ist hier zur Nationalkirche geworden. Während in England nur die von der presbyterianischen Westminster Synode abgefassten Katechismen vom langen Parlamente angenommen wurden (1648), die von ihr aufgestellte Confession dagegen in allen wesentlichen Stücken der Verfassung verworfen, Annahme wie Ablehnung aber ohne irgend welchen Erfolg für die spätere Zeit[2], waren in Schottland noch während der Republik alle Beschlüsse der Synode anerkannt worden. Hier fand auch, — durch einen Beschluss der Generalsynode und des Parlamentes vom Jahre 1645 — jenes Directorium für den Gottesdienst gesetzlichen Eingang, das von der Westminster-Synode während des Jahres 1644 berathen worden war,[3] und das, bei mildem Urtheile über das Common Prayer Book, das es zu ersetzen bestimmt war, weniger buchstäbliche Vorschrift und Gesetz als allgemeine Anweisung für alle liturgischen Handlungen sein sollte, zur Ausrottung aller papistischen Elemente, und zur Durchführung der streng reformirten Principien.[4] — In Folge

---

1) Vgl. oben S. 71.

2) Vgl. Gieseler, K. G. 3, 2, 46. Die Confession (Articles of religion), nach der gebräuchlichen, späteren Bezeichnung Confessio westmonasteriensis, abgedruckt in Niemeyer's collectionis confessionum in ecclesiis Reformatis publicatarum Appendice. Lips. 1840. — Vgl. ausserdem oben S. 57. flgd.

3) Vgl. oben S. 57.

4) Dieses: »Directory for the public worship of God«, abgedruckt bei Neal im VIII. Anhange. Ausserdem vgl. Neal 1, 495. Dem

der Umwälzungen des Jahres 1659 fiel in Schottland das Bisthum, das hier nie eine andre Bedeutung gehabt hatte, als die einer Stütze der stuartischen Politik, der es seine Entstehung verdankte; daher auch diesen Bischöfen das Festhalten an Jacob II. »ein wesentlicher Theil ihrer Religion« war[1]. Die Wiederherstellung der presbyterianischen Kirchenverfassung war die Bedingung, welche das schottische Parlament für die Anerkennung Wilhelms III. und für die fernere politische Verbindung mit England stellte. Eine Acte vom J. 1690 begründete bis in die Gegenwart hinein, unter Aufhebung des Supremats des Königs, Neuanerkennung der Westminster-Confession und ihrer Verfassung, die ausschliessliche Herrschaft des Presbyterianismus in Schottland.[2]

Common Prayer Book wird nur die lästige Menge von Ceremonien zum Vorwurfe gemacht und der Gewissensdruck, den der Zwang buchstäblicher Befolgung herbeigeführt; ferner das Zurücktreten der Predigt hinter den nur ceremoniellen Theil des Gottesdienstes, wie die Uebertreibung der Prälatenpartei, „to raise the estimation of it to such a height, as if there were no other worship of God among us but only the Service Book«. — Die wesentlichsten Abweichungen bestehen in der völligen Verwerfung der Apocryphen; der rein reformirten Feier von Taufe und Abendmahl (Umwandlung des Altars in den freien Communionstisch); doch darin ein Sieg der independentischen Richtung, dass die Zulassung zum Abendmahle nicht von dem Presbyterium, sondern von der ganzen Gemeinde abhängig sein, und an die Stelle der Beichte eine allgemeine Vermahnung des Predigers treten sollte. Vorlesung des Glaubensbekenntnisses und der zehn Gebote beim Gottesdienste wird nicht mehr geboten. Von Krankencommunion, von Privatbeichte und Absolution, ebenso wie von religiöser Begehung des Begräbnisses findet sich keine Erwähnung. Als einziger Feiertag der Sonntag, »the Lord's-day, which is the Christian Sabbath.« Ausser ihm nur noch für ausserordentliche Veranlassungen Fast- und Bettage gestattet.

1) Stäudlin, Kg. E. 2,220—223, und Ranke E. G. 6,65—72.

2) In England sind mit der schottischen Staatskirche gegenwärtig nur drei Presbyterien verbunden, in London (wozu fünf), in Liverpool und Manchester (wozu drei) und im Norden von England (wozu acht Gemeinden gehören). Doch ist auch die schottische Landeskirche von Spaltungen nicht frei geblieben. Die hauptsächlichsten waren die der »Secession Church« 1732 hervorgerufen durch den Gegensatz einer streng calvinistischen Partei unter Erskine gegen das 1690 abgeschaffte, 1712

Seit der Niederlage des schottischen Presbyterianismus in England fand auch in dem Sprachgebrauche selbst eine bemerkenswerthe Umwandlung Statt, und sowohl in der Cromwellschen Zeit wie während der Restauration verstand man meist unter Presbyterianismus nicht die ältere exclusive Partei, sondern die gemässigte mildere Unionsrichtung, deren Führer wir in Baxter kennen gelernt, jene Männer inniger reformirter Frömmigkeit, welche, soweit es nur irgend ihr protestantisches Gewissen ihnen erlaubte, die Hand boten zu einer Vereinigung mit der bischöflichen Kirche, um deren Wiederaufrichtung sie zweimal sich das wesentlichste Verdienst erworben hatten. Karl II. war ihnen, wie wir uns erinnern, nur scheinbar entgegengekommen, Wilhelm III, dessen holländisch reformirte Gesinnung ihnen näher stand als der Episcopalkirche, hätte ihnen gern gleiche Rechte mit dieser bewilligt: der Widerspruch der Torys und der sich bildenden

---

aber durch das weltliche Regiment wieder eingeführte Patronat; [vgl. Stäudlin 2,302] und eine andere, aus ähnlichen Motiven hervorgegangene, die der sogenannten »Relief Synod« (presbytery of relief, zunächst »Presbyterium zur Unterstützung der Gemeinden« gegen ihnen aufgedrungene Pfarrer), vom J. 1752 [vgl. Stäudlin 2,305–307]. Beide vereinigten sich 1847 zur »United Presbyterian church, zu der auch in England 5 Presbyterien mit 62 Gemeinden gehören. — Die Gründung der Free-church of Scotland im Jahre 1843 gehört zu den bedeutungsvollsten Ereignissen der neueren reformirten Kirchengeschichte, ein Beweis, dass der feste, fromme und freie Geist eines Fox und der älteren reformatorischen Generationen ein Erbgut der schottischen Kirche bis auf die Gegenwart geblieben ist. — Mit dieser Free-church of Scotland hat sich bei weitem die Mehrzahl der presbyterianischen Gemeinden in England unirt. — Zur Ergänzung der oben S. 71 gegebenen Nachrichten fügen wir hier noch folgende statistische Nachrichten bei. Die mit der schottischen Staatskirche unirten Presbyterianer besitzen in England 18 Kirchengebäude, mit 12,914 Sitzplätzen (nach dem Census von 1851), unter diesen Kirchen 8 vor d. J. 1801 erbaut; am Gottesdienste an jenem Censussonntage 30. März 1851 nahmen von ihnen Theil 3849. — Die »United Presbyterian church« besitzt 66 Kirchen, darunter 26 aus alter Zeit, mit 30,401 Sitzplätzen; zugegen waren 8551. — Die Zahl der Mitglieder dieser Congregationen und ihr kirchliches Interesse geht aus diesen Zahlen hervor.

High-church Partei hinderte den König an der Durchführung seines Vorhabens. — Baxter hat noch die Tage der Freiheit erlebt. Von den schweren Verfolgungen der Restaurationsperiode war auch er wiederholt betroffen worden; er ist mehrmals, unter den frivolsten Vorwänden, gefangen gesetzt worden, unter Karl II. sowohl, wo ihn einmal nur das eidliche Zeugniss des Arztes, dass er nicht ohne Gefahr des Lebens in den Kerker zurückgeführt werden könne, befreite, als auch unter Jacob II, wo er anderthalb Jahr im Gefängnisse zugebracht hat, nach dem schmachvollsten Verhör durch jenen Lord-Oberrichter Jeffries, dessen Name die Regierung des letzten Stuarts schändet. In der übrigen Zeit hat Baxter theils in Acton bei London, theils in London selbst gelebt und in seinem Hause oder in der Kapelle des Freundes gepredigt, der hernach die »Reliquiae Baxterianae« herausgegeben hat, treu fortwirkend für seinen Unionsgedanken, den er auch in der Schrift »Kirche in allen Secten« so ausgesprochen, dass alle, die von Herzen sagen und bekennen, dass Christus der Herr sei, zu jener wahrhaften katholischen Kirche gehören, die aus den Herzenschristen aller Orten und in allen Denominationen besteht, und dass man die Kirche nicht so eng, sondern so weit als möglich machen solle. Darum hat er auch die Freiheit unter Wilhelm III. nur angenommen, unter der »Bedingung, zu glauben, ohne Andersgläubige (namentlich in Bezug auf die Formulirung des Trinitätsdogma im Athanasianum) zu verdammen.« Seine letzten Jahre sind ihm recht eigentlich wie ein Vorschmack der ewigen Ruhe der Heiligen dahin gegangen: sein Todestag, der 7. December 1691, ein Sonntag, war ihm »sein grosser Freudentag«[1]. — Viel früher war, in seinem 67. Jahre, Eduard Calamy gestorben, 1666, der das Bisthum, das er ausge-

1) Verzeichniss seiner zahlreichen Schriften bei Edm. Calamy, a. O. I, 410—422. S. dogmat. Hauptschrift: Methodus theologiae. 1674. — S. Reservation bei der Unterschrift der 39 Artikel 1689: R. B's. sense of the subscribed Art. of Rel. 1689) bei Calamy I, 469. — B. bekennt sich darin auch zu den 3 öcumenischen Symbolen, doch ohne die »damnatory Clauses« des Athanasianum anzuerkennen »for Part of Athanasius Creed.

schlagen, mit dem Kerker, in den ihn seine Predigt kurz nach jenem Barthołomäustage von 1662 brachte, vertauschen musste. Elf Jahre nach ihm starb Thomas Manton (1677 in seinem 57. Jahre), der neben jenen beiden zu den Häuptern der Presbyterianer gehört hatte, einst Cromwell's Caplan und Mitglied der von diesem eingesetzten geistlichen Prüfungscommission, dann in der Savoy-Conferenz neben Baxter der Wortführer seiner Partei, ein Prediger von eben so ungefärbter Frömmigkeit wie feuriger Beredsamkeit.

Schon 1691 fand zwischen den Geistlichen der Presbyterianer und der Independenten, die sich ja in allem Dogmatischen einig wussten, eine förmliche Union Statt, und in der Folgezeit gingen die Presbyterianer fast ganz in den Independentismus auf: die geringen Reste des Presbyterianismus in England haben in der Gegenwart wohl nur durch Anlehnung an die schottischen Kirchen Halt und Bedeutung.

6. Eine bleibende kirchliche Bedeutung dagegen, und bis in die Gegenwart hinein, kommt dem Independentismus zu. In den ersten Jahren der Republik hatte es geschienen, als ob er ganz umgewandelt und aufgelöst sei in seine enthusiastischen Extreme; es gebe keine reinen Independenten mehr, meinten nicht nur die Presbyterianer; Independenten und Enthusiasten waren verschmolzen zu einer grossen Gesammtpartei, mit gemeinsamen Zielen und unter demselben mächtigen Führer. Jene Krisis des Jahres 1653 hatte aber auch in dieser Beziehung sichtend und reinigend gewirkt und dem ursprünglichen Independentismus seine Stärke wieder verliehen. Wie aber dieser während des siebzehnten Jahrhunderts der Ausgangspunkt und die Seele der Bewegung gewesen war, so ist er auch nach dem Jahre 1689 der Kern und die Kraft des Dissenterthums, wie seine reinste und edelste Darstellung geblieben. In seiner Gesammtheit hat er seitdem an seinen ursprünglichen Glaubens- und Verfassungsprincipien treu festgehalten. In Bezug auf beides wurde der Abschluss für die Revolutionsperiode herbeigeführt und die

Grundlage für die spätere Zeit gelegt durch die Generalversammlung, welche am 29. Sept. 1658 in London zusammentrat, in demselben Palaste, in welchem drei Jahre später die bekanntere Savoy-Conferenz tagte. Vertreten waren auf jener Synode hundert und zwanzig Gemeinden durch zwei hundert Abgeordnete. Diese wählten zur Ausarbeitung eines Glaubensbekenntnisses ein Comité, zumeist aus denselben Männern bestehend, die schon in der Westminster Synode die Sache der Independenten geführt hatten: Godwin und Owen an der Spitze, neben ihnen Nye, Bridge, Caryl und Greenhill, und die von diesen berathene »Declaration of Faith and Order« fand am 12. October die Zustimmung der Versammlung.[1] In der Vorrede werden noch einmal, in einer Art von geschichtlichem Ueberblick, die Motive und Hauptprincipien des alten Congregationalismus auseinandergesetzt und gerechtfertigt; daran schliesst sich in 32 Capiteln ein Glaubensbekenntniss im Sinne des orthodoxen Calvinismus (so im 3. Capitel das Dogma von dem ewigen Rathschlusse Gottes in Uebereinstimmung mit den Dordrechter Beschlüssen), aber durchweg ohne Erwähnung oder Verurtheilung anderer Confessionen, und mit besonderer Hervorhebung der Lehren von der christlichen Freiheit (als einer Folge der Erlösung von der Sünde und Eines mit dem Priesterthume aller Gläubigen), und von dem unbedingten Rechte der Gewissensfreiheit, selbst auf die Gefahr des Missbrauchs hin;[2] den Schluss bilden die Grundzüge der Verfassung, in 30 Artikeln. — Von den Führern des Independentismus in seiner zweiten Periode, von Robinson's Tod bis

---

1) A Declaration of the Faith and Order owned and practised in the Congregational Churches in England: agreed upon and consented unto by their Elders and Messengers in their Meeting at the Savoy, oct. 12th 1658. London 1659. Abgedruckt bei Hanbury III, 517—548.

2) Chap. XXI. of Christian Liberty and Liberty of Conscience ... God alone is Lord of the conscience and hath left it free from the doctrines and commandments of men, which are in anything contrary to his Word or not contained in it... they, who upon pretence

zur Revolution des Jahres 1689, dieser Zeit seiner gewaltigen Entwicklung und seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, hat kaum einer den Sieg und die Freiheit erlebt. Godwin, der von Cromwell zum Vorsteher des Magdalenen-College in Oxford ernannt worden war, und am Sterbebette des Protectors gestanden hat, lebte nach der Restauration in stiller Zurückgezogenheit in London, nur seines geistlichen Dienstes bei den Brüdern wartend. Er starb am 23. Febr. 1680, achtzig Jahre alt. Drei Jahre nach ihm starb John Owen, gleich bedeutend durch theologische Gelehrsamkeit wie durch sinnige asketische Schriften; er hatte Cromwell auf seinen Kriegszügen in Irland und Schottland begleitet, war dann Vicekanzler in Oxford geworden, bis ihn die Uniformitätsacte verdrängte; ein Mann von grossem Rufe auch in den auswärtigen reformirten Kirchen. Schon vor ihnen waren Bridge, bis zur Uniformitätsacte Pfarrer in Yarmouth, und Nye, den seines republikanischen Eifers wegen eine Zeit lang ein gleiches Loos wie Henry Vane bedroht hatte, abgerufen worden, jener 1670, dieser 1673.[1] — Aber der Geist dieser ersten Independenten lebte auch in den folgenden Generationen fort. Nach wie vor hing die Aufnahme in ihre Congregationen nicht von der Geburt, sondern von der Würdigkeit und der Erwäh-

---

of Christian liberty, do practise any sin or cherish any lust, as they do thereby pervert the main design of the grace of the gospel to their own destruction, so they wholly destroy the end of christian liberty. Aber sie haben diese Freiheit, wenn auch zu ihrem eignen Verderben. Vgl. Chap. XXIV. über das Recht der weltlichen Obrigkeit in Sachen der Religion.

1) Vgl. Neal, II 291. 306. 270. 275. Nye war während der Republik Geistlicher in Kimbolton in Huntingdonshire gewesen, und, wie Godwin und Owen, Mitglied der Cromwellschen Prüfungscommission. Im selben Jahre mit ihm starb auch Caryl, der auch 1647 und 48 in den letzten Verhandlungen mit dem Könige als einer der Commissare des Parlamentes thätig gewesen war. Simpson war schon im Jahre 1658, vor dem Zusammentritte der Savoy-Versammlung, gestorben. — Hugh Peters, den bekannten Kaplan Cromwell's, hat man in der Kirchengeschichte keine Veranlassung, zu erwähnen. Ueber ihn vergl. den Excurs bei Hanbury III, 570 flgd. Ueber Owen: Stäudlin 2, 256.

lung durch die Gemeinde selbst ab, die nur solche zuliess, von deren Glauben an Christus, ihrer aufrichtige Reue über die Sünde, ihrem christlichen Lebenswandel sie Beweise hatte. »Ein hoher und reiner Geist der Gottseligkeit und Sittenreinheit hat fortdauernd unter den Independenten geherrscht«[1] und unter allen Dissenters nehmen auch in der Gegenwart, wenn auch nicht der Zahl nach, so doch durch die lebendige und in Werken eifrige Frömmigkeit ihrer Gemeinden, durch reges wissenschaftliches und theologisches Leben, das unter ihnen, soweit in England möglich, seine Heimath hat, durch Einigkeit und Freiheit die Independenten den ersten Rang ein, dem auch ein hervorragender politischer Einfluss entspricht.[2]

7. Wie gering in der Periode der ersten Revolution die inneren Unterschiede waren zwischen den Baptisten und dem

---

1) Stäudlin, Kg. E. 2, 311. 312.

2) Religious Worship in England and Wales p. 19: .. and now present the aspect of a large and united community, second to none amongst seceding churches for position and political importance. — Der Zahl nach nehmen die Independenten erst die zweite Stelle unter den Dissenters ein, die erste die Methodisten, die aber, unter sich mannichfach gespalten, wenigstens in England nicht die gleiche theologische und kirchliche Bedeutung beanspruchen können, wie die Congregationalisten. — Die erste genauere Nachricht über die Zahl der indep. Congregationen rührt aus dem Jahre 1812 her. Damals zählte man in England und Wales 1024; 1838: 1,840; der Census von 1851 ergiebt 3244 Kirchen mit 1,063,136 Sitzplätzen. (849 von diesen Kirchen gehören dem vorigen und dem 17. Jahrhunderte an.) Es ist ein gutes Zeichen für das lebendige Interesse der Gemeindeglieder, dass an dem Censussonntage die Gesammtzahl der an dem Gottesdienste Theilnehmenden grösser war, als die der Mitglieder (beim Morgengottesdienste 524,612; Nachmittags 232,285; beim Abendgottesdienste 457,162.) Bei andern Denominationen zeigten sich viel ungünstigere Verhältnisse. — Gegenwärtig haben die Independenten acht »theological colleges« zur Ausbildung ihrer Geistlichen, das älteste, 1752 gegründet, zu Plymouth; namentlich die fünf in unserm Jahrhunderte gegründeten sind reich ausgestattet. Auf das Erziehungswesen, ebenso auf die Mission (für welche vier Gesellschaften unter ihnen bestehen), haben die Independenten von jeher grosse Sorgfalt und Thätigkeit verwendet. — Durch die 1831 gegründete »Congregational Union of England and Wales,« repräsentirt durch eine halbjährlich

streitbaren Independenthume, ist schon früher dargelegt worden. Bei dem Zurücktreten der Wiedertaufe hinter die während der Cromwellschen Periode auch in den andern Secten herrschende Verwerfung oder Geringschätzung der Kindertaufe, bei den gemeinsamen Tendenzen religiöser Revolution war Baptismus nicht selten die allgemeine Bezeichnung für alles Enthusiastische. Erst in den letzten Jahren des Protectorats und um die Zeit der Restauration vollzog sich auch hier die Scheidung und es kam zu einer festeren Consolidirung der Gemeinschaften, denen fortan die baptistische Taufdoctrin und Kirchenzucht die Hauptsache war.[1] Eine von ihnen 1660 veröffentlichte »Brief Confession or Declaration«, die mehr als 20,000 Unterschriften trug, beschränkte sich auf die religiösen Gesichtspunkte, und sollte ein Zeugniss sein ihres friedfertigen und dem Staate keine Gefahr drohenden Christenthums. Ebenso ihr Hauptglaubensbekenntniss vom Jahre 1677. Nichts desto weniger entlud sich grade auf sie — ebenso wie auf die Quäker — der Hass des Pöbels und roher royalistischer Truppen und ihre Gemeinden waren nur selten frei von anhaltender Verfolgung; zu Spott und Hohn, der sie traf, kam rohe, oft grausame Misshandlung ihrer Prediger, der die Behörden nur selten Einhalt thaten. Aber die Baptisten blieben, von jetzt an verzichtend auf jede weltliche

---

zusammentretende, aus Geistlichen und Laien bestehende Delegirtenversammlung der einzelnen Congregationen sind diese jetzt auch zur Einheit verbunden, doch ist neben der Einheit auch das indep. Princip der Freiheit gewahrt durch die Bestimmung, dass dieser Conferenz nur eine berathende Stimme zukommt; ausdrücklich aber heisst es in der Urkunde dieser Union, sie »shall not in any case assume a legislative authority or became a court of appeal.« 1854 zählten die engl. Ind. 2140 Gemeinden, in den Colonien 120, mit 2320 Geistlichen und Missionaren.

1) Vgl. über diese Periode des Baptistenthums das Supplement zur New-Yorker Ausgabe von Neal II, 351--404. (im wesentlichen ein Auszug aus Crosby).

Gegenwehr[1], voll freudiger Ergebung der Hoffnung, die ihre Geistlichen auch vom Pranger herab priesen: »the cross is the way to the crown.« Jedoch Männer von hervorragender Bedeutung sind bis zur Revolution des Jahres 1689 nicht mehr unter ihnen aufgestanden; sie selbst bezeichnen[2] Bunyan als den bedeutendsten Mann der Epoche. Der Dichter der Pilgerreise ist, nachdem er in langem Gefängniss der Gewalt und unter Jacob II. mannichfachen Lockungen zur Verleugnung mannhaft widerstanden, nach unermüdeter Wanderpredigt unter mannichfacher Gefahr und Verkleidung, zur Ruhe eingegangen auf der Wanderschaft, auf einer Reise, die er unternommen hatte, um einen jungen Edelmann mit seinem Vater zu versöhnen; er ist gestorben wenigstens Angesichts der anbrechenden Freiheit seines Vaterlandes, am 31. August 1688, zwei Monate, bevor Wilhelm von Oranien an der Küste Englands landete. — Die Berechtigung, welche die Toleranzacte den Baptisten gewährte, hat jedoch ihre Zahl und ihren Einfluss nicht gemehrt. Die vielfach unter ihnen hervorgetretenen Spaltungen, die geringe Bildung ihrer Geistlichen, namentlich im vorigen Jahrhunderte, überhaupt jene Geistesarmuth, die ein hervorstechender Zug jedes nicht enthusiastischen Baptistenthums ist, haben wohl zusammengewirkt, um die Baptisten, in England wenigstens, unter den Dissenters nicht zu einer grösseren Bedeutung gelangen zu lassen.[3]

---

1) Jener fanatische Versuch von Quintomonarchisten im Jahre 1661, das diesen als Jahr der Erlösung galt (vgl. o. S. 184), der letzte Versuch dieser Art, kann ihnen nicht zur Last gelegt werden. Vgl. u. a. Ranke E. G. 4., 186. Er diente aber zum Vorwande für die Erneuerung der Conventikelacte und der Verfolgung der Dissenter Prediger.

2) Vgl. Crosby bei Neal II, 394.

3) Die englischen Baptisten zerfallen gegenwärtig in 6 verschiedene Secten: »General-Baptists« unitarisch gesinnt, 93 Kirchen mit 18,532 Sitzplätzen; General (New-Connexion) Baptists, arminianisch gesinnt, 182 Kirchen, 51,159 Sitzplätze; Particular-Baptists, calvinistisch-orthodox, 1776 Congregationen mit c. 550,775 Mitgl.; Seventh-Day Baptists, [wohl

Abschluss des Quäkerthums.

1. Als die letzte Frucht des Enthusiasmus nimmt das Quäkerthum unser Interesse in Anspruch. Mit der Restauration war es in seine zweite Periode getreten, die mit der Gründung Pennsylvaniens und der Toleranzacte des Jahres 1689 endet. Diese zweite Periode ist die Zeit der Retractationen, der dogmatischen und kirchlichen Ausgestaltung, der Neubegründung jenseits des Weltmeeres. An die Stelle der universellen reformatorischen Tendenz treten die ausschliesslich religiösen und, in ihnen wurzelnd, jene humanen Bestrebungen, welche das Wesen des Quäkerthums der späteren Zeit bilden. Der stürmische Revolutionseifer der vergangenen Epoche reinigt und verklärt sich zu der Märtyrerfreudigkeit und Standhaftigkeit, welche gerade diese Zeit des Quäkerthums zu seiner Blüthezeit erhob. — Schon 1660 hatte Nayler bittere Reue über Das ausgesprochen, was er »in der Nacht der Versuchung und in einer Stunde der Finsterniss« gethan[1]. Der feierliche Widerruf, den er ausgehen liess, verdammte den Messiaseinzug in Bristol als eine Eingebung des alten Rantergeistes; aus tiefem Herzen danke er Gott,

---

die ältesten unter allen englischen Baptisten] mit 2 Kirchen für 390 Mitgl. (von denen an dem Censussonntage Vormittags 27, Nachmittags 40, Abends 16 am Gottesdienste Theil nahmen); Scotch-Baptists, mit 15 Kirchen für c. 2034 Mitgl.; und endlich Baptists schlechtweg, mit 550 Kirchen für 82,770 Personen. — Nur die Particular und die Arminian Baptists stehen in näherer Beziehung zu einander durch gemeinsame Betheiligung an zwei Gesellschaften für Mission in Engl. (1797 u. 1814 gegründet) und an einem Institute zur Uebersetzung der Bibel (1840 gegründet); die Particular-Baptisten haben ausserdem 5 theologische Colleges, von denen das älteste das zu Bristol 1770 gegründete ist; die Arminianischen Baptisten besitzen nur Eines, zu Leicester, seit dem Jahre 1843. In jeder von beiden Kirchen besteht ausserdem auch eine Gesellschaft für äussere Mission, bei den ersteren seit 1792, bei diesen seit 1816. — Von den anderen Zweigen des englischen Baptismus fehlt es an entsprechenden Lebensäusserungen. — S. Religious Worship in England and Wales p. 22. (Vgl. Stäudlin a. O. 2,312. u. Herzog, R. E. Art. England kirchlich statistisch, von C. Schöll.

1) James Nailor's recantation, printed and directed by himself to all the people of the Lord, gathered and

dass er jetzt der Macht des Satans entronnen sei. Um dieselbe Zeit hatte auch John Lilburn, der alte Revolutionär, unter den Quäkern den Frieden und die letzte Ruhestatt gefunden. Von dem Protector des Landes verwiesen, war er nach Amsterdam gegangen, dann jedoch ohne Erlaubniss nach England zurückgekehrt. Aber Cromwell duldete ihn gegen das Versprechen, sich ruhig zu verhalten; und dies Gelübde hat Lilburn treu gehalten. Er zog sich in die Grafschaft Kent zurück, von den Quäkern mit Freuden aufgenommen. Mit derselben Begeisterung, wie einst für die Freiheit und das Levellerthum, hat er dann für das innere Licht und seine tiefsinnigen Gedanken gelebt[1]. Er ist gestorben kurz vor oder nach Cromwell's Tod[2], zu Eltham in Kent, bestattet aber haben ihn die Quäker in London, zu Aldersgate, in dem Hause, in welchem sie ihre Gottesdienste hielten, ein Ehrenplatz für den Vorkämpfer der Freiheit. Nicht lange nach ihm ward auch James Nayler abgerufen. Er hatte noch dem Einzuge Karl's II. in London, am 29. Mai 1660, beigewohnt, dann jedoch sich zu Fuss aufgemacht, um nach Wakefield zu Weib

---

scattered. Lond. 1659 (1660) in Lord Somer's Collection VI. 22 flgd. Regiert habe in ihm: »the old spirit of the Ranters; my judgment was turn away and I was a captive under the power of darkness.« — Vgl. Letters of early friends p. 57. (Alex. Parker an Marg. Fell, London, Mitte 1658): James has written a few words with much subjection, desiring to be reconciled, and I know, that George Fox is dearer to him than ever, as by his words I have heard.« Parker bittet auch um ihre Fürsprache, damit N. wieder als Bruder anerkannt werde. Diese Verwendung ist geschehen; Nayler dankt dafür in einem Briefe, ebenfalls aus d. Jahre 1658 (abgedruckt in den Letters p. 58). Nayler also ist, was für das Urtheil des Quäkerthums über sein Unternehmen nicht unwesentlich ist, wieder aufgenommen worden noch vor dem öffentlichen Widerrufe.

1) R. Hubberthorne an George Fox 1657 in Letters of early friends p. 55. I was twice with John Lilburne: he is zealous and forward for the Truth: he hath a sight and comprehension, which is deep: he sees that the Truth comprehends all and he hath a love unto it and a desire to attain to it.

2) Um das Jahr 1659; nach Sewel p. 115: 1660; nach einer andern von den Letters of early friends p. 55 erwähnten Nachricht im Herbste 1657; so auch Guizot, collection V, 287.

und Kind zurückzukehren, die er nicht wieder gesehen, seitdem er Fox sich angeschlossen. Aber die Vernichtung aller grossen Hoffnungen der Vergangenheit hatte sein Herz gebrochen. In der Nähe von Hertford hat man ihn lange Zeit in einer »fürchterlichen Schwermuth« am Wege sitzen sehen; als ein Freund ihn aufforderte, in das Haus zu treten, schlug er es ab, weil er gesonnen sei, weiter zu reisen, aber als er durch Huntingdonshire ging, war er einem Todten gleich. Ein Paar Meilen jenseits Huntingdon blieb er ohnmächtig auf dem Felde liegen, des Abends fand man ihn und brachte ihn in das Haus eines Freundes zu Holm, unweit Ripton Regis; man wollte nach den Quäkern in London senden, das aber lehnte er ab; seine letzten Worte waren voll stillen Friedens und doch getroster Siegesgewissheit. Er ist gestorben am 19. August 1660, in seinem vierundvierzigsten Jahre.[1] Dass er und alsbald nach ihm auch viele der anderen Männer der ersten Revolutionszeit von dem irdischen Schauplatze abtraten, hat nicht wenig dazu beigetragen, dass in dem Quäkerthume immer mehr die ursprünglichen Züge der Revolutionsepoche erblassten. Dazu kam, dass eben von den Jahren an, die wir als Schluss- und Wendepunkt des Quäkerischen Revolutionsenthusiasmus kennen gelernt,[2] immer mehr das Bedürfniss sich geltend machte, das ungezügelte Subjectivitäts- und Freiheitsprincip der ersten Periode zu ermässigen durch festere Ordnung und Regeln, das Recht des Einzelnen einzufügen und unterzuordnen einem höheren Rechte der Gemeinde. Die Organisation der Propaganda leitete die erste Periode und die geschichtliche Machtstellung des Quäkerthums ein; die Organisation der Gemeinden charakterisirt seine zweite. Auch hierin ist nicht Fox, sondern, wie es scheint, die Quäker in

---

1) Vgl. Sewel p. 146, und Letters of early friends p. 89. Aus den Todtenlisten der Quäker in Huntingdonshire: »I. N., buried 21st of 8th month, 1660, at Ripton Regis, in Huntingdonshire.

2) Vgl. oben S. 272.

London vorangegangen. Wenigstens finden sich die ersten Grundzüge einer Verfassung in einem Sendschreiben »der Aeltesten und Brüder an die Brüder im Norden über einige nöthige Dinge,« dessen noch vorhandenes Original zu den Handschriften eines der hervorragendsten Londoner Quäker, Thomas Aldam, gehörte. Verfasst während der Uebergangszeit der Republik in die Monarchie, 1659 oder 1660, ist es von hohem Interesse für die Erkenntniss der inneren Umwandlung in dem Quäkerthume[1]. Wir finden hier zum ersten Male das Gebot eines regelmässigen Gottesdienstes am Sonntage, »every First-day of the week« nach Quäkerischem Sprachgebrauche; ferner die ersten Grundzüge einer Kirchenzucht, gegründet auf Mt. 18, 15—17, doch ohne förmliche Berufung auf diese von dem älteren Puritanismus so vielfach erörterte Stelle. Wandelt ein Bruder unordentlich, so sollen zuerst Einige aus der Gemeinde zu ihm gehen und ihn ermahnen, doch mit einem Geiste der Sanftmuth und Liebe; hört er sie nicht, so soll dasselbe vor zwei oder drei Zeugen geschehen; ist auch dies vergebens, so soll er der Gemeinde angezeigt werden und zuletzt seine Excommunication und die Gründe derselben »Etlichen, die der Herr durch die Kraft seines Geistes zu Vätern erweckt hat, seine Kinder in dem Lichte zu versammeln,« mitgetheilt werden, damit diese, »with the consent of the whole body,« die Sache in dem Licht entscheiden mögen. Darüber, wer zu diesen Vätern gehöre, wird nichts gesagt, aus den späteren Documenten aber geht hervor, dass dazu ausser den Gründern der Gesellschaft ihre eifrigsten Boten, ihre begabtesten Zeugen und Prediger gerechnet wurden, kurz Alle, die ein hervorragendes geistiges Ansehen inner-

1) The Elders and Brethren send unto the Brethren in the Nord these necessary things following; to which, if you in the light wait, to be kept in obedience, you will do well. Fare you well. Abgedruckt in den Letters of early friends p. 277 flgd.

halb des gesammten Quäkerthumes besassen. Auch über die Wahl der Aeltesten, denen die Aufsicht in den Einzelgemeinden zustand, wird nichts bestimmt; nur dass sie, als »durch den heiligen Geist dazu gemacht« die Heerde weiden sollen nicht mit Zwang, noch als Herren über Gottes Erbe, sondern durch ihr Beispiel; und dass die Jüngeren ihnen gehorchen sollen in Demuth. Es war sonach nur eine moralische Autorität, welche diesen Vätern und Aeltesten des Quäkerthums zustand: immerhin aber war es doch ein Aufsichtsrecht und eine beginnende Gliederung der Gemeinde. Ausserdem enthält jenes Sendschreiben die ersten Vorschriften über die Schliessung der Ehe,[1] über die Registrirung der Geburten; ein Hauptge-

1) Das Verfahren hierbei erscheint hier noch in seiner ganzen ursprünglichen Einfachheit. Wenn ein Bruder oder eine Schwester, heisst es, entschlossen sind, einander zu ehlichen, so sollen Beide es den »Chören«, um diesen Herrnhutischen Ausdruck zu gebrauchen, zu denen sie gehören, kund thun, damit so »Alle im Lichte Zeugniss ablegen, dass es von Gott sei«; und dann sollen Beide »zusammen verbunden werden in dem Herrn und in seiner Furcht, in Gegenwart von Zeugen«; und darüber, dass dies geschehen, soll eine Urkunde ausgestellt werden, mit Angabe von »Tag, Ort und Jahr«, und der Unterschrift der Zeugen. Einen besonderen Act der Trauung kennen die Quäker nicht. Der Grund hierfür ist nicht der, dass weder das A. noch das N. T. die Trauung durch einen Priester vorschreibt (Sewel p. 619), sondern das Quäkerische Grundprincip der unumschränkten Freiheit. Constituirend für die Ehe ist allein der freie Entschluss der Gatten, der keiner Bestätigung noch Weihe durch Menschen bedarf. »We marry none, but are witnesses of it«, Gott füge die Ehe zusammen, und nicht die Menschen, die Ehe sei »God's joining, not man's«, war der Grundsatz von Fox. Allmälig sind noch einige genauere Bestimmungen hinzugekommen: Einwilligung der Eltern und Vormünder, dann öffentliche Erklärung ihres Vorhabens sowohl von Seiten der Braut als des Bräutigams — obwohl diese Bezeichnungen bei den Quäkern verworfen werden — in der nächsten Monatsversammlung der Männer wie der Frauen. — Die Braut erhebt sich und sagt: »Es ist meine Absicht, so Gott will, N. N. zu meinem Gatten zu nehmen«, ähnlich der Bräutigam. Jede der beiden Versammlungen ernennt dann einen Ausschuss, der zu untersuchen hat, ob nicht irgend ein Ehehinderniss vorliegt. In der nächsten Monatsversammlung wird dann von beiden Comités Bericht erstattet, und wenn kein Hinderniss vorliegt, beide als Mann und Frau erklärt; die Eintragung in die Register vertritt den Act der Trauung. — Vgl. Rowntree,

richt aber wird auf die rechte Organisation der Armen- und Kranken-, der Waisen- und Gefangenen-Pflege gelegt, im Sinne einer wahrhaft frommen Humanität. Auf den beginnenden Bruch mit der politischen Vergangenheit weist aber namentlich das Gebot des Gehorsams gegen die Obrigkeiten des Landes, wie die Erlaubniss hin, öffentliche Aemter im Staate zu bekleiden. — An die Stelle der revolutionären Landermeetings traten für die einzelnen Gemeinden monatliche, für die Deputirten eines Bezirks vierteljährliche, für die gemeinsamen Angelegenheiten Jahresversammlungen. Das erste Jahresmeeting wurde gehalten 1660 zu Skipton in Yorkshire, seine Theilnehmer die »Substantial men and elders in the truth;« seit 1661 finden sie in London, für den Norden in Swarthmore, in der Pfingstwoche Statt.[1] Noch mehr so die Quäker in den Fragen der Verfassung in die historischen Formen des Congregationalismus einlenkten, um so eifriger waren sie bemüht, diejenigen Institutionen zu sichern und zu verbessern, in denen sich ihr Fundamentalprincip, die Lehre von dem inneren Lichte, am reinsten und treuesten darstellt, vor allem ihre eigenthümliche Form des Gottesdienstes, ihr »Silent meeting.« Auch hier musste jetzt das enthusiastische Princip Maass und Zügel leiden. Freilich wird beständig die apostolische Mah-

---

Quakerism past and present. Lond. 1859 p. 146 u. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestant. Kirchenparteien, herausg. v. Hundeshagen. Frankfurt a. M. 1863. S. 99. — Bald wurde auch üblich, dass der Bräutigam sein Vorhaben an dem »Market cross« der Stadt ankündigte und von der geschlossenen Ehe wurde dem Friedensrichter Mittheilung gemacht. Die so geschlossenen Ehen hatten seit dem vorigen Jahrhunderte öffentliche und rechtliche Gültigkeit in England. Die erste Anregung zu einer solchen Mittheilung der Ehen an die Magistrate der einzelnen Städte war, auf Veranlassung eines bestimmten Falles, 1683 von den Quäkern in Holland ausgegangen. S. Letters of early friends p. 258.

1) An den Monatsmeetings nehmen auch die Frauen Theil. Die demokratische Gleichheit wird dadurch gewahrt, dass in keiner Versammlung ein Präsident gewählt wird, noch irgend eine Abstimmung stattfindet. Comité's werden daher auch immer nur aus 2 Personen gebildet.

nung wiederholt, den Geist dämpfet nicht, daneben aber tritt ergänzend das doppelte Gebot, dass nie ein Bruder, den der Geist zu reden treibt, den anderen, der noch redet, unterbreche, und dass die Freunde beim Gottesdienste einander nicht richten dürfen; wer etwas gesprochen, »das nicht aus dem Lichte stammt und wodurch der Same Gottes beladen wird,« solle darüber unter vier Augen, oder vor zwei oder drei Zeugen gestraft werden.[1] Andrerseits tritt darin die consequente Durchbildung und der Abschluss jenes Princips hervor, dass jetzt die Quäkerische Lehre und Praxis in Bezug auf die Sacramente ausgebildet und festgestellt ward; und gerade durch die Stellung zu den Sacramenten erhielt das Quäkerthum eine seiner charakteristischen Unterscheidungen sowohl den anderen Abzweigungen des Puritanismus wie allen übrigen christlichen Gemeinschaften gegenüber.

In der ersten Periode finden wir bei Fox nur sehr selten eine Erwähnung der Sacramente, noch weniger eine bestimmte Lehre über dieselben. Aber der Spiritualismus seiner Lehre vom lumen divinum bedurfte keiner Gnadenmittel; sein Gegensatz gegen alle ständigen und äusseren Formen des Gottesdienstes, seine Richtung ausschliesslich auf das Innere, musste auch die Sacramente treffen, selbst wenn man ihnen eine bloss symbolische Bedeutung zugestand; sein Abscheu vor Allem, was irgend wie an das opus operatum und ein rein äusserliches Christenthum erinnerte oder zu demselben führen konnte, vermochte keinen Unterschied zu finden zwischen dem Missbrauche und dem Wesen des Sacraments. Wie sich aber Fox zu den meisten seiner Gedanken nur in langsamer, mühevoller Arbeit hindurchgerungen hat, so hat er

1) Auffallen könnte es, dass schon in dieser frühen Zeit Warnungen vor unandächtigem Wesen beim Gottesdienst (be not careless nor wander up and down, either in body or mind), vor Trägheit und selbst vor Schlafen nöthig wurden (»and all Friends take heed of slothfulness and sleeping in meetings, but live in the power of the Lord«); in der Kirchenordnung von 1659, Letters of early friends p. 365. 285.

auch hier die Consequenzen, die auf seinem Wege lagen, erst spät gezogen; erst vom Jahre 1656 oder 57 an trat er mit seiner Lehre von der Ungültigkeit der Sacramente als äusserer Handlungen hervor. Die Nichtigkeit der Kindertaufe stand schon der Mehrzahl der Independenten und den Baptisten fest; Fox verwarf jetzt auch die Wiedertaufe der Letzteren, wie jede Wassertaufe überhaupt, der Berufung auf die apostolische Sitte die Frage entgegen haltend, ob sie denn auch gleiche Gabe hätten wie die Apostel, zugleich mit dem heiligen Geist zu taufen?[1] Seine Einwürfe gegen die Begehung des Abendmahls sind matt, gezwungen und sophistisch. Er bekämpft immer nur die katholische und lutherische Lehre von dem realen Genuss und von der objectiven Sacramentsgnade, mitunter in ziemlich drastischer Weise, unter mannichfachem Missverständniss des Dogmas[2]. Nach Pauli Lehre sei das Abendmahl nichts als ein Gedächtnissmahl des Todes Christi und die Theilnahme daran einem jeden freigelassen: »aber ihr, die ihr dieses äussere Brod und Wein esset und trinket zur Erinnerung an Christi Tod, und darin Eure Gemeinschaft setzt, wollt ihr nicht lieber wahrhaft seinem Tode näher kommen als nur Brod und Wein empfangen, um euch an seinen Tod bloss zu erinnern? Nachdem ihr zur Erinnerung an seinen Tod gegessen habt, müsst ihr in seinen Tod hineinkommen, und mit ihm sterben, wie die Apostel thaten, wenn ihr mit ihm leben wollt. Das ist ein näherer und besserer Stand, mit ihm verbunden zu sein in der Gemeinschaft seines Todes, als nur Brod und Wein zu nehmen zum blossen Gedächtniss seines Todes.« Und so bleibt der letzte Grund gegen die Sacramente immer wieder die Verkennung der sinnbildlichen und der vermittelnden Elemente der Religion: »äusseres Brod und Wein und Wasser sind von unten, sind sichtbar und zeitlich; aber der Apostel sagt: wir sehen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sicht-

1) Vgl. u. a. Journal I, 283.

2) Vgl. u. a. Journal I, 430. 431 die Erzählung einer Disputation mit einem Jesuiten über das Abendmahl.

bar ist, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig.« Und ähnlich: »die Gemeinschaft, die im Brauch von Brod, Wein, Wasser, Beschneidung, äusserem Tempel und sichtbaren Dingen besteht, hat ein Ende; aber die Gemeinschaft, die in dem Evangelium besteht, die Kraft Gottes, welche war, bevor der Teufel war, und die Leben und unsterbliches Wesen an das Licht bringt: diese Gemeinschaft ist ewig und wird bleiben.« Der Apostel habe den Corinthern gesagt, als sie in Streit waren über Wasser, Brod und Wein, er wollte nichts von dem Allen wissen, sondern allein Jesum Christum, den Gekreuzigten.[1]

2. Die ungemein zahlreichen Flugschriften, welche die Quäker in den Jahren 1660 und 61 ausgehen liessen, legen ein sprechendes Zeugniss ab von der inneren Ermässigung, die in dem Quäkerthume allmälig vor sich gegangen war, von der veränderten Stellung, mit der es in seine zweite Periode eintrat. Nur noch die Ausnahme bilden die fanatischen Weherufe über Babylon, gleichsam nur noch in der Ferne rollen die Donner der einst so nahen schrecklichen Gerichte, deren Ankündigung den Grundton der ältesten Quäkerischen Predigt bestimmt hatte. Der Alarmruf Thomas Ellwood's ist ein solcher Nachhall der ersten Tage.[2] Viel häufiger ist

1) Journal I, 355.

2) An alarm to the priests or a message from heaven etc. By a follower of the lamb, one, whose eye sees the downfall of Babylon and waits for the exaltation of Sion. Thom. Ellwood. Lond. 1660. Darin seine Busspredigt als beruhend auf einem unmittelbaren Befehl des Herrn: The word of the Lord, which came unto me, even unto me his servant (as I lay in my bed, waiting upon him in his pure peaceable spirit) saying: thus shalt thou say to the priests of this nation: »Heulet ihr Kaufleute Babylons, trauert ihr Söhne Belials, kreischet und schreiet ihr Priester Baals: werdet ihr nicht eilend Busse thun und umkehren von der Bosheit Eurer Herzen und Hände, so werdet ihr Alle umkommen: und noch ein Kleines, und man wird rufen: Babylon, die grosse, ist gefallen. Feuer soll sie verzehren; ihre Priester und ihre Kaufleute sollen ihre Hände ringen vor Schmerz, und ihre Zungen zerbeissen vor Pein und Angst. Denn ihr habt mein Volk verleitet von meinen Gesetzen, die durch die Finger meines Geistes in ihr Herz geschrieben waren; (»you have set up Idolatry inwardly in your hearts and outwardly also in your Idol-Temples): ihr

der Ton schmerzlicher Klage, und fast schwermüthigen Verzichtleistens [1]. Ihre Gedanken gehen nicht mehr auf Sieg und Herrschaft: vielmehr bittend wenden sie sich an die, welche durch die Restauration zur Macht gelangt sind, dass sie »Gnade und Milde walten lassen und verzeihen mögen, gleich wie Gott ihnen verzeihen wolle [2].« Doch ein fester unerschrockener Muth geht auch durch alle ihre Bitten; und in seiner Begrüssung Carl's II. scheute sich G. Fox der jüngere nicht, den König daran zu erinnern, dass sein Vater durch ein gewaltiges Gericht Gottes gefallen sei. [3] In dem Einen aber stimmen sie Alle überein, dass die Waffen ihrer Ritterschaft fortan nicht fleischlich, sondern geistlich seien. Ihr Reich sei nicht von dieser Welt; ihr Kampf gelte nicht äusseren Zuständen

---

habt meine lebendigen Tempel entehrt und habt sie mit Hurern verbunden: ihr seid in Häuser gegangen, die das Thier erbaut hat zum Sitze der babylonischen Hure (into houses, which the beast set up for the Babylonish whore, to sit in). Aber an diese Weherufe schliessen sich doch tiefe und gedankenvolle Ausführungen zunächst über den Werth der Trübsal und der Leiden, durch welche der Mensch den alten Grund der Welt kennen lerne und wie er gelegt ward, wie das Lamm geschlagen ward, und wer es sei, zugleich aber auch den neuen Grund Gottes: »the foundation of God shall you see and feel,« auf dem die Heiligen auferzogen und erbauet wurden (p. 12) und auf dem Alles neu wird. »O turn in, turn in into Christ, the light, who lighted every man, that cometh into the world; obey his light in your own consciences, which light is sufficient to lead you into God: follow the leadings and motions of his holy spirit in yourselves, and leave the peoples free to worship God, where, when and how himself shall command them.«

1) The true light, shining in England, to give unto all her inhabitants the knowledge of their ways. Published—through me, who seeks to please God, whose name is William Smith. Lond. 1660. Darin p. 5: O England! much enmity remains within thee, against an innocent people, that seeks thy God; who travels to turn thee unto the light, that shineth in thee, that thou mightest not abide in darkness, and perish, but mightest come to the light of life!

2) Vgl. z. B. p. 10 der eben citirten Schrift von Smith.

3) »A noble salutation« by G. Fox. Lond. 1660. (unter den Quäkerschriften zu Gotha) p. 5: concerning thy father and those, that took his part, there was an eminent hand of God in breaking them down and bringing them under.

und Mächten, nur dem bösen Wesen des inneren Menschen[1]. Die Flugschriften jener beiden Jahre sind aber noch in anderer Hinsicht wichtig. Während nämlich die übrigen Secten in diesen Jahren ihr Glaubensbekenntniss aufstellten und veröffentlichten, thaten dies die Quäker, treu ihrem Princip, nichts zuzulassen, was den Geist an ein äusseres Gesetz binden und die Freiheit der Geister unterdrücken zu können schien, weder damals noch in der späteren Zeit. Sie sind die einzige in den Reformationsjahrhunderten entstandene Secte, die keine symbolischen Bücher besitzt.[2] Die Stelle derselben sollten ausser den Sendschreiben, die Fox ohne Ende in alle Welt ausgehen liess, jene Kundgebungen aller ihrer bedeutenderen Mitglieder ersetzen; und es ist lehrreich, die Grundgedanken dieser Proclamationen zusammenzustellen, weil diese allein, nicht jenes theologische Schulsystem, das hernach Barclay aufstellte, als der treue Ausdruck des gesammten Quäkerthums, als die ursprünglichsten Documente seiner wesentlichen Grundsätze gelten können. Als solche Hauptprincipien erscheinen in ihnen folgende.

---

1) A brief declaration to all the world from the innocent people of God, called Quakers 1660. (Anonym gedruckt, aber nach Arnold Kirchen- und Ketzerhistorie 2,286 von Ed. Burrough). Our kingdom is not of this world and our warfare is not for earthly crowns, honors or glory, but it is spiritual and for a kingdom without end; and our weapons are not carnal but spiritual and mighty through God against spiritual wickedness and all ungodliness of men, and not against their persons or estates outward.

2) Auch noch in der Gegenwart berufen sie sich nur auf Privatschriften, die allerdings in besonderem Ansehen bei ihnen stehen, denen sie aber niemals öffentliche Geltung beigelegt haben. So ausser auf Barclay's alsbald zu besprechende Schriften auf Fox's Briefe, auf einen 1689 erschienenen Catechismus (der ihre Uebereinstimmung mit der orthodoxen protestantischen Lehre nachweisen soll [vgl. Extracts from approved documents of the religious society of friends, Lond. 1842]; auf Evans, an exposition of the faith of the religious society etc. Philad. and New-York 1829; auf Gurney's observations on the distinguishing views and practices of the society of friends. 7 ed. Lond. 1834. — Vgl. Tracts illustrating the history, doctrine and discipline of the society of friends. Lond. 1848.

Vor allem die Lehre von dem inneren Lichte, als einer freien Gabe Gottes zur Erlösung, das sich in Jedermanns Gewissen offenbart[1] und das, als alleinige und allgenugsame Quelle des Lebens,[2] der Schrift nicht bedarf, noch auf ihr beruht. Denn Christus selbst habe nie gelehrt, dass in der Schrift, die nur ein mittelbares Wort Gottes ist, das ewige Leben sei, vielmehr die Juden getadelt, die da gemeint hätten, in ihr das Leben zu haben; erst durch das Licht, das die Schrift öffnet, lernt man diese selbst verstehen. Ebenso wenig ist das Licht gebunden an äussere Geschichte oder Vermittlung.[3] Zwar über sein Wesen finden wir hier so wenig völlige Klarheit, wie bei Fox. Denn bald wird es, wie auch überwiegend von diesem, bezeichnet als reales, mystisches Einwohnen Christi, des himmlischen Menschen, »des Lammes, des göttlichen Wesens, das unsre Natur in seine verwandelt,«[4] bald nur als eine von ihm ausgehende

---

1) The true light, shining in England, to give unto all her inhabitants the knowledge of their ways. p. 13. and joyn to his spirit, that is manifest in your own conscience ... p. 5. to turn thee unto the light, that shineth in thee ... [sonst auch: which God hath written in the heart, and is an everlasting light; in der »Brief declaration« p. 7.

2) Ellwood, an alarm to the priests p. 7: obey his Light in your own consciences, which light is sufficient to lead you unto God .. Vgl. Pyot in Fox, Journal I, 336 and we, in the freedom of his will, walk by the power, either as it commands or permits without any condition, or enforcement therunto by men.

3) Silent meeting, a wonder to the world. p. 4 nor doth Christ say, that there is eternal life in the scriptures, but reproves the Jews, who thought so, yet would not own him, who was the substance of all. Vgl. where is the wise p. 3 gegen den Glauben um der Wunder willen.

4) A brief declaration to all the world. p. 2: and as for our principle, it is everlasting and universal, without beginning or end, it is the foundation of God and all the holy Prophets, Apostles and Saints, since the world began .. we see even Christ Jesus the everlasting covenant of life and peace, the son of the living God ... we are one spirit with him, even the lamb of God, that takes away the sin, takes away the nature, destroys the ground of enmity in men — p. 4. so this is our principle, not as a opinion or judgment, which may fail us, or in which may be mistakes or doubts, but

geheime Kraft, ein Samen, der Geist Christi, auch wohl sein geistlicher Leib, sein Fleisch und Blut genannt. Ein weiterer Fortschritt auf der Bahn des Spiritualismus und der Loslösung von den historischen Thatsachen des Christenthums aber zeigt sich darin, dass es nie der historische Christus, das Fleisch gewordne Wort ist, auf den jenes Licht zurückgeführt, von dem es ausgehend gedacht wird. Denn von diesem hielt ihr Spiritualismus sehr gering; in ihm sahen sie, halb doketisch, halb im Sinne jener ebionitischen Monarchianer des dritten Jahrhunderts [1], nur einen Menschen, der dem himmlischen Christus zeitweise zum Organ gedient habe, sein Kleid, seine Hülle gewesen: aber nicht der irdische, nur der geistige, der in ihm wohnte, ist der wahre Christus: jenen wollten sie nicht einmal Christus nennen [2]. Nun aber sucht man vergebens nach einer genaueren Erklärung jenes himmlischen Christus, welche die Quäker um so weniger geben konnten, als sie jede Reflection über das transcendente Wesen Gottes, über die Dreieinigkeit, wie über alle metaphysischen Dogmen durchweg verwarfen. So näherten sie sich immer mehr einer Auffassung, welche jenes Licht nicht als ein specifisch und direct von Christo ausgehendes Princip betrachtete, sondern ganz allgemein als unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes überhaupt, als Eins mit dem Geiste Gottes schlechthin [3], und nur dadurch

---

it is the infallible ground . . . Christ Jesus, that spirit, divine nature, or way of life, which God had raised and renewed in us.

1) Wie Theodotus der Jüngere, der Jesus nur als λόγου λόγος, nicht als λόγος schlechthin anerkennen wollte. — Wenn solche dogmatische Parallelen bei den Quäkern überhaupt gestattet sind.

2) Concerning the sum or substance p. 116: this we certainly know, and can never call the bodily garment Christ, but that, which appeared and dwelt in the body, . . and then their confining of Christ to that body, plainly manifesteth, that they want the knowledge of him in spirit. He may take up a body and appear in it.

3) Das ist im Grunde auch Barclay's Gedanke, wenn er, wie wir sahen (vgl. o. S. 208), das lumen divinum beschreibt als »coeleste et invisibile principium, in quo deus, ut est pater, filius et spiritus sanctus, habitat«, also nicht als das Organ Einer Person der Gottheit (um diesen, al-

kam die Leerheit und Inhaltlosigkeit des nicht durch den Fleisch gewordnen erkennbaren, sondern von ihm getrennten »himmlischen Christus« weniger zu Tage, dass die Quäker sich nur in biblischen Terminologien bewegten. Ausschliesslich von diesem geistigen Christus aber, lehrten sie, geht das Licht aus, und ihn allein, nicht die Kenntniss von dem geschichtlichen bewirkt es in den Herzen. Daher sei es auch, als eine über jede Vernunft erhabene und sie sich unterwerfende Macht[1], wirksam gewesen von Anfang der Welt an in den frommen Männern aller Zeiten und Orte, auch in solchen, die nie etwas von Jesu von Nazareth gewusst haben; denn dieser ist nur ein älterer Bruder aller derer, die durch das Licht ein Maass desselben göttlichen Wesens erhalten, das in ihm war, ihm gleichstehen und seiner nicht bedürfen[2]. — Desshalb war den Quäkern auch keine Lehre ärgerlicher als die von der stellvertretenden Genugthuung, die ihnen ein Kennzeichen der Kirche Babylons war[3]. Bricht auch daneben zuweilen eine Anerkennung des geschichtlichen Christus durch, als des

---

lerdings von den Quäkern perhorrescirten Ausdruck zu gebrauchen), sondern der Gottheit als Einheit, des göttlichen Wesens überhaupt. — Jene Stelle Barclay's scheint mir daher unrichtig aufgefasst, sowohl von Möhler, in der Symbolik S. 501 (5 A.), wie von Schneckenburger, in den Vorlesungen über d. L. d. kl. prot. K. P. S. 72.

1) Concerning the sum or substance p. 116: in a principle, which is above the reason, comprehends the reason and confounds and brings it to nothing.

2) A brief declaration to all the world p. 4. we are possessors of the same spirit of grace and truth, that was in that person, Christ, our Elder brother, p. 8. we are made partakers of a measure of the same divine nature, and we are now his offspring and he is our God and father ... the Lord our God is that good spirit, that joyns us in all truth.

3) Morning-watch p. 21. 22 u. ö. Vgl. auch die Aeusserung Spangenberg's, des bekannten Herrnhuter Bischofs, über den Eindruck, den er von den Quäkern empfangen (bei Möhler, Symbolik S. 534). »Die Lehre von Christus, dem Gekreuzigten und dass in seinem Opfer allein zu finden Gnade und Freiheit von allen Sünden für alle Welt, ist ihnen, wie allen Weisen dieser Welt, eine Thorheit und können es nicht einsehen.«

Lammes, unter dessen Gewalt sich alle beugen müssen, des α und ω, der grösser war als alle vor und nach ihm[1], so steht doch das vor Allem ihnen unbedingt fest, dass nicht durch das äussere Leben Christi, durch seinen Tod und seine Auferstehung, der Welt das Leben kam, »sondern allein durch die Erfahrung seiner ewigen Kraft in unserm Herzen,« durch das Licht, das von dem himmlischen Christus ausgeht, und »gleich dem Manna in der Wüste täglich vom Himmel kommt und täglich neu eingesammelt werden muss«.[2]

Worin besteht nun aber die Thätigkeit dieses Lichtes Christi? Zweierlei Same gibt es in der Menschheit nach dem Fall, einen Samen der Feindschaft und einen Samen der Liebe, einen Samen des Fleisches und einen Samen des Geistes.[3] Beides zu unterscheiden lehrt uns das Licht. Es erweckt in uns zuerst die bitterste Reue über das in uns herrschende böse Wesen, den Sohn der Ungerechtigkeit; dann tilgt es in uns auf dem Wege des Kreuzes und des Leidens[4] die Sünde durch die innere Geburt des Lebens Christi; durch reale Vereinigung mit ihm bewirkt es unsre Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung, und so schafft es uns um aus Söhnen des Verderbens zu Kindern der Gerechtigkeit, zu einer »pure, innocent plant,« »zu einer neuen Creatur, die in einem neuen

---

1) Morning-watch p. 11: unto the lamb's power must all be subject, he is greater than all, there was none before him, neither is there another after him, the α and ω.

2) Concerning the sum or substance p. 116. but the true calling Jesus Lord is from the feeling of his eternal virtue in the spirit. Wir werden alsbald sehen, wie mühsam gerade an diesem Puncte Barclay eine Ausgleichung des Quäkerthumes mit dem biblischen und dem reformatorischen Lehrbegriff versuchte.

3) Concerning the sum or substance p. 27: this is the sum or substance of our religion, to wit, to feel and to discern the two seeds: the seed of enmity, the seed of love; the seed of the flesh, the seed of the spirit.

4) Nayler in seiner Schrift: Milk for babes and meat for strong-men, entwickelt eine Heilsordnung, die auf die merkwürdigste Weise sich berührt mit jenen Stufen und Graden der Gottgelassenheit bis zum völligen Entwerden des Ichs und aller Creatur, die wir bei Meister Eckhart, den Gottesfreunden, bei Tauler finden.

Himmel und in einer neuen Erde lebt: ein neues Herz und Geist, ein neu Gesetz, ein neuer Mensch.«[1] — Dieses Ethische, die durch das Gesetz des Geistes gebotenen guten Werke, unbedingte Einfachheit, Lauterkeit, Wahrhaftigkeit des Herzens und Wandels, die Liebe zu den Brüdern erscheint daher in diesen Schriften als das ausschliessliche Wesen und der Kern des Christenthums, und daraus rechtfertigen sie zugleich ihre spiritualistischen kirchlichen Principien, auf denen die unterscheidenden Merkmale ihrer Gesellschaft beruhen: ihren Gottesdienst als Warten auf den Geist[2], ihre Nichtanerkennung des Predigtamtes, da sie vielmehr in Kraft des Geistes alle einander Prediger seien, ihre Unterlassung von Taufe und Abendmahl[3], ihre Verwerfung jedes Kirchenregiments von Menschen und nicht durch den Geist allein[4], so wie jeder äusseren Kirche, als entstanden in den Zeiten der Apostasie und als eines Werkes von Menschen[5]. Doch auch hier nimmt

1) Nayler, Milk for babes and meat for strong-men p. 22: der Geist leitet uns, und dann ist alles neu: a new creation, new earth and new heart and mind; a new law, a new man.

2) The true light, shining in England, p. 16: We meet together as we are moved of the Lord and wait upon him in his fear, and are subject to the power of his spirit, that is manifest in us, and in the measure of the spirit, which we receive of God, we worship him: so we minister one to another in the gift of God's spirit and are thereby edified and conformed one in another.

3) Ueber die Taufe u. a.: The true light, shining in England, p. 20. We can not own their sprinkling infants with water and calling it baptism, nor joyn in that practise, because it stands in the many inventions, to bring a little child into their congregation, and have certain people come up with it, when they have a little water, and call those people God-fathers and God-mothers and put it upon them to confess a faith ... and when the child grows up, it run into the vanity and the pomp of the world. Ueber das Abendmahl in: some principles p 22. The true communion is in the spirit and light, by which we have fellowship with the father and the son.

4) An answer to that common objection against the Quakers, that they condemn all but themselves. By J. P. 1660 p. 6: the true church-power is only the power of the spirit of Christ ... Man, meddling with religion and church-government in his wisdom, is but a beast.

5) The true light, shining in England p. 17: because it

man eine wesentliche Milderung des früheren Fanatismus gegen alle »formed churches« wahr: über alle Formen hinweg, die sie für sich verwerfen, aber den Anderen nicht mehr rauben wollen, sehen sie nur noch auf das innere Wesen des Glaubens, und in ihren Gesichtskreis tritt die grosse unsichtbare Gemeinde der Heiligen, die in Vergangenheit und Gegenwart, unter allen Kirchen und fern von jeder Kirche, mit oder ohne Formen, mit grösserer oder geringerer Klarheit der Erkenntniss die wahren Glieder des Leibes Christi sind: »whether under any form or out of forms, that matters little to us.« Nicht in den Formen an sich, sondern in dem Aufrichten der Form allein ohne Kraft und Leben zeige sich der Geist des Irrthums und der Lüge, gegen den ihr Zeugniss gehe. Wie sie Niemanden mit Schmutz bewerfen wollen, in dem die göttliche Wahrheit in irgend einem Maasse sich kundgethan, in früherer oder in jetziger Zeit[1], so wollen auch sie warten einer noch reineren Form, Gott zu dienen, als die jetzt ihnen geoffenbarte[2]. Von solchen weitherzigen Gesichtspunkten aus verlangen sie Freiheit für jede Weise des Glaubens, diese Freiheit als eines der ersten Grundrechte der menschlichen

---

hath been set up in the night of apostasy and is but the work of Men's hands.

1) An answer to that common objection, p. 2. We do not cast dirt upon any, in whom the truth of God hath stirred and appeared in any measure in former ages or in this our age — but this we testifie against, to wit the setting up of any form without the life and power .. for it is the erring spirit, which still urgeth up the form, to keep down the power by the form .... If there be any amongst the Episcopal sort, that in truth of heart desire to fear the Lord and look upon the common-prayer-book as an acceptable way of worshipping him, we pity their blindness, yet are tender towards them, and would not have the simplicity persecuted in them because of this, but rather cherished. Und so bei allen Secten, p. 5. All persons, who simply wait upon the Lord .. whether under any form or out of forms, are very dear unto us in the Lord. But we are against all forms, images, imitations and appearences, which betray the simplicity and sincerity of the heart.

2) Silent Meeting p. 1: in which I wait on God for a purer ministry, if he please to bring me unto it.

Natur[1]. So tritt das Quäkerthum in seine zweite Periode ein als das Unternehmen, die Kirche eines rein ethisch-praktischen, dogmenfreien Christenthums zu gründen auf dem Princip abstracter Innerlichkeit und unbedingter Freiheit des Subjects, mit dem Programm einer unumschränkten Gewissens- und Glaubensfreiheit.

3. Alle so eben besprochenen Schriften reden durchweg nur die Sprache der Gemeinde; zu wissenschaftlicher Form, theologischer Beweisführung findet sich nirgend ein Ansatz. Es war dies in dem Ursprung und in dem Wesen des Quäkerthums begründet. Denn wie es nicht aus einer theoretischen oder dogmatischen Tendenz, sondern aus der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens hervorgegangen ist und auf dieses sich beschränken wollte, so war auch sein Hauptprincip, die Lehre von dem inneren Lichte, nach einem treffenden Ausdruck Möhler's, wohl im Stande zu begeistern, aber dogmatisch unfruchtbar. Dazu kam ihre, wie aller Enthusiasten, Scheu vor jeder theologischen Schulgelehrsamkeit, als vor einem geistlichen Pharisäerthum; ihre kirchliche Praxis machte ausserdem jede Theologie überflüssig. Daher nimmt es nicht Wunder, dass aus ihren Kreisen nur ein Einziger es versucht hat, das Quäkerthum zu einem abgerundeten System zu gestalten, einen bestimmten Lehrbegriff aufzustellen und theologisch-wissenschaftlich zu rechtfertigen. Es war dies Robert

---

1) Vgl. u. a. Pyot in Fox, Journal I, 335: and as to liberty of conscience, which is a natural light and a fundamental.

2) Gewöhnlich, wie bei Schröckh, Kg. s. d. Ref. 9, 369, werden zwar als solche, durch die »Bestimmheit, Ordnung und Zusammenhang in die Quäkerlehre gekommen sei«, auch Samuel Fisher, Georg Keith und Penn genannt. Schwerlich mit Recht. Die Schriften Samuel Fisher's (über dessen Vergangenheit vor seinem 1655 erfolgten Uebertritt zu Fox s. oben S. 231 u. 221; er ist gestorben 1663) waren, nach den Auszügen bei Sewel und Schröckh, weder nach Form noch Inhalt von jenen so zahlreichen Quäkerschriften unterschieden, die wir so eben skizzirt haben, ebenso wenig oder ebenso sehr systematisch wie diese. — Von den Arbeiten G. Keith's, der von den Presbyterianern zu den Quäkern, und von diesen wegen seiner Lehre von der Schrift ausge-

Barclay, geboren 1648 zu Edinburgh, gest. 1690 am 3. Oct. Er stammte aus einem angesehenen schottischen Geschlechte. Sein Vater hatte unter Gustav Adolph auf deutschem Boden gekämpft. Der Sohn war, nachdem er in Paris eine gelehrte Erziehung erhalten, schon als Jüngling von neunzehn Jahren, dem Beispiele seines Vaters folgend, zu den Quäkern übergetreten, und genoss bei ihnen durch seine vielseitige Gelehrsamkeit wie durch seinen schriftstellerischen Eifer hohes Ansehen. Sein Hauptwerk ist, ausser seinem Catechismus,[1] seine Karl dem zweiten gewidmete »Theologiae vere christianae Apologia«, von der einen Ueberblick zu geben auch wir um so weniger Abstand nehmen können, als durch diese Schrift, die bei Barclay's Glaubensgenossen fast ein symbolisches Ansehen erlangte, das Quäkerthum eine Art dogmatischen Abschlusses fand, die meisten Besprechungen derselben aber ihrem eigenthümlichen Character selten gerecht werden[2].

Barclay's Absicht ist die Rechtfertigung der Quäkeri-

---

stossen, zur bischöflichen Kirche übertrat, scheint dasselbe zu gelten; doch ist mir über dieselben nur bekannt, was sich bei Schröckh, S. 372—378 findet. — Von Penn wird hernach die Rede sein. — Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier kurz bemerkt, dass ich der Kürze und Gleichmässigkeit wegen den 9. Bd. von Schröckh's Kg. s. d. R. hier stets als Schröckh citire, wie auch schon oben S. 9 geschehen ist, obwohl ich sehr gut weiss, dass das Meiste darin Tzschirner zu verdanken ist.

1) Catechesis et fidei confessio, quae continet narrationem dogmatum et doctrinarum, quae creduntur ab ecclesia Quakerorum. Rotterd. 1676. Ursprünglich englisch 1673. Holländisch 1674. Deutsch Amsterd. 1679. Leipz. 1752.

2) Roberti Barclaji Theologiae vere Christianae Apologia. Act. XXIV, 14. Tit. II, 11. 12. 13. 14. 1 Thess. V, 21. Amstel. 1676. 4. (Ed. sec. Lond. 1729. 8.); ich citire nach jener ersten Ausg. — Ausserdem in engl., franz. u. deutscher Uebersetzung (deutsch 1684 u. 1740). — Die Grundlage der Apologie bilden die 15 »theses theologicae, omnibus Clericis et praesertim universis Doctoribus, Professoribus et Studiosis theologiae in academiis Europae versantibus sive pontificiis sive protestantibus oblatae«, welche B. 1675 zu Amsterdam veröffentlicht hatte. Ihre für den inneren Zusammenhang des Systems lehrreiche Aufeinanderfolge ist diese: 1. Vom wahren Grunde der Erkenntniss. 2. Von der innerlichen und unmittelbaren Offenbarung. 3. Von der h.

schen Principien von einem doppelten Grunde aus: theils aus seiner eignen und der gemeinsamen inneren Erfahrung aller Gläubigen,[1] theils aus der h. Schrift und den grossen Autoritäten der alten Kirche und des Reformationszeitalters. In jener ersteren Beziehung nehmen wir nicht selten wenigstens einen Anfang und Anlauf zu jener Auffassung der Glaubenslehre wahr, die durch Schleiermacher eine so grossartige Durchführung erhalten hat und welche die Dogmatik zurückführt auf die Thatsachen des christlichen Selbstbewusstseins, als auf ihre Grundlage und ihren wahren Inhalt;[2]

Schrift. 4. Von dem Zustande des gefallenen Menschen. 5. u. 6. Von der allgemeinen Erlösung durch Christum und von dem heilbringenden und übernatürlichen Licht, das jeden Menschen erleuchtet. 7. Von der Rechtfertigung. 8. Von der Möglichkeit, nicht zu sündigen. 9. Von dem Beharren in der Gnade Gottes und der Möglichkeit, sie wieder zu verlieren. 10. Von den Dienern und Hirten der Kirche. 11. Vom Gottesdienst. 12. Von der Taufe. 13. Von der Gemeinschaft und Theilnahme an Leib und Blut Christi. 14. Von der Gewalt der weltlichen Obrigkeit in Dingen, die nur die Religion und das Gewissen angehen. 15. Von Begrüssungen, Vergnügungen und dgl. — Ueber Barclay's System: s. u. a. Schröckh Kg. s. d. Ref. 9, 378—393. Stäudlin K. G. E. 2, 188—196. Möhler, Symbolik, 499—541. Schneckenburger, Vorlesungen. S. 69—94. Rud. Hofmann, Symbolik der christl. Kirche u. der namhaftesten Secten. Leipzig 1857. Einen Auszug aus B's. Apologie enthält der Artikel Quäker von Herzog, in seiner R. E. — Ueber die Gegenschriften gegen Barklay s. Schröckh a. O. S. 402.

1) Apologia p. 122. sententiam nostram scripturarum quibusdam testimoniis certissimaque omnium quorumcumque, qui realiter justificati fuerint, experientia confirmabo. p. 173: secundum veritatem mihi manifestatam a spiritu dei. p. 225. secundum scientiam dei, nobis a spiritu revelatam, per clariorem lucis dispensationem.

2) Auch im Einzelnen, wie namentlich in der Auffassung des Wesens der christlichen Frömmigkeit, der Lehre von der Schrift, von der Rechtfertigung, vom Gottesdienst lassen sich mannichfache Analogien zwischen Barclay und Schleiermacher in seiner ersten theologischen Periode nachweisen; die drei letzten von dessen Reden über die Religion bieten die mannichfachsten Parallelen zum Quäkerthum dar. Ja, Braniss in seiner Kritik »über Schleiermacher's Glaubenslehre« (Berlin 1825) hat gradezu eine Fortbildung des Schl.'schen Grundprincips, des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, für nothwendig erklärt und versucht, welche direct zu Barclay's lumen divinum führen würde. Gott könne, will Br. nachweisen, durch seine Offenbarung in der Welt, die allein das Gefühl afficire, nur nach seinen Wirkungen erkannt werden; um auch nach seinem

in der zweiten Beziehung dagegen kommt durch das Unternehmen, zwei sich gegenseitig ausschliessende Formen des Christenthums zu vereinigen, das Historische und Positive neben dem Enthusiastischen festzuhalten, in die Apologie etwas Künstliches und Unwahres, das zum Theil in dem Zurücktreten, in der Abschwächung oder Verhüllung des ursprünglich Quäkerischen, namentlich aber in der Sophistik, welche die Exegese beherrscht, hervortritt.

Ihren Ausgang nimmt die Apologie von der Nothwendigkeit der rechten Erkenntniss Gottes, mit Berufung auf ein Wort des im siebzehnten Jahrhundert so hoch und oft als Christ geachteten Epictet: »scito, principium fundamentumque pietatis hoc esse, habere ὀρθὰς ὑπολήψεις, i. e. rectas opiniones de deo.«[1] Aber diese vera dei cognitio, in der, nach der ersten These, summa felicitas hominum posita est, sei, ebenso wenig wie die christliche Frömmigkeit überhaupt, ein theoretisches Wissen, sondern ein inneres Leben, eine Erfahrung des Herzens, die vorhanden sein kann, auch wo der Verstand noch durch vielfachen Irrthum, selbst durch Aberglauben verdunkelt ist; nur das ist die rechte fides, »quae inflammatur coelesti calore in cordibus nostris.«[2] Barclay's Theologie weiss daher nichts von einer Erkenntniss Gottes im Begriff; nirgend findet sich in der Apologie eine Lehre von Gott, seinem

---

Wesen erkannt zu werden, müsse er sich auf eine von der Welt absolut verschiedene Weise offenbaren, (S. 93) d. h. für das Selbstbewusstsein eine von der Welt geschiedene Welt, eine Welt ausser der Welt setzen, deren Inhalt nur er selbst ist; und um diese Offenbarung dem Menschen zugänglich zu machen, »in der Seele unmittelbar einen Sinn wirken, mittelst welches allein jene übernatürliche Welt erkannt wird« (S. 95). Das führt ganz zu Barclay's Ideen.

1) Epicteti Enchiridion c. 38.

2) Apologia p. 7. vgl. 233: quia non consistit religio in mera doctrinarum creditione. p. 174: et licet in quibusdam intellectu occoecati et fortasse superstitionibus et formalitatibus sectarum earum, quibus involvuntur, gravati, existentes tamen justi cordibus suis in conspectu domini. p. 114: salus non in litterali scientia sed experimentali jacet. p. 182. est vita christianitatis, prout in corde locum accipit, quae Christianum facit . . in corde christianitas posita est.

Wesen, seiner Natur; man könnte sie nur aus einer Reihe zerstreuter Stellen durch Folgerungen entnehmen. Dagegen hat er den Satz, dass wir von Gott nur durch unmittelbares Empfinden und durch das Herz wissen, so stark und oft ausgesprochen, dass ihm die protestantische Orthodoxie vorwarf, er lehre, deum extra nos non existere[1]. Auf dieses innere Wesen der Religion gründet nun Barclay den Beweis für sein Hauptprincip: nur ein Glaube, der auf unmittelbarer Offenbarung Gottes beruht, ist ein rechter Glaube; »interna et immediata revelatio est solum certissima et indubitata salutifera cognitionis methodus.«[2] Nur die der Geist Gottes treibt, sind Gottes Kinder, geboren aus dem unvergänglichen Samen: dieser Same ist das innere Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Für dieses lumen divinum, welches auch Barclay ebenso mannichfaltig bezeichnet, wie Fox und die älteren Quäker,[3] macht er eine grosse Zahl von Vätern geltend, von Justin dem Märtyrer und Clemens Alexandrinus an bis auf Augustin und Bernhard von Clairvaux, auf Luther und Melanchthon, Calvin und Beza, von denen Allen doch vielleicht nur Justin's λόγος σπερματικός eine Aehnlichkeit darbietet; während er mit grosser Sorgfalt jede Erinnerung an die ächten Analogien und den wahren Ursprung jener Lehre, den Anabaptismus und die deutsche Mystik des 16. Jahrhunderts abwehrt[4]. Er sucht ferner jenes »coeleste et invisibile principium« nachzuweisen aus den

1) Apologia p. 373. Vgl. p. 127. 238. 313. u. ö.

2) Apologia p. 8. Daher die Attribute dieser Revelatio: interna, immediata, objectiva. Barclay bezeichnet sie sehr häufig auch als formale fidei objectum, also, so zu sagen, als das formale Princip des Quäkerthums (im Gegensatz zu dem formalen Schriftprincip der Reformatoren); zugleich aber auch als den Hauptinhalt ihres Glaubens: sie sei so wohl das, »per quod credimus«, als das, »in quod credimus« (apologia p. 99).

3) Vgl. oben S. 207.

4) Apologia thes. II, 13: die Gegner suchten sie zu widerlegen, monstrosis malignisque factis modernorum Monasterii Anabaptistarum, quae omnia nos nullo modo spectant.

Aussprüchen der Propheten und Apostel, aus den Verheissungen Christi, es sei der Grundton des ganzen neuen Testamentes.[1] In letzter Instanz aber beweist er diese spiritualis et interna lex nur durch das Argument, »ad quod omnes Christianitatis professores, cujuscunque generis seu speciei sunt, ultimo recurrunt, cum ad extremum pressi sint:« durch das Zeugniss des h. Geistes, durch die eigne Erfahrung, wodurch jene Erleuchtung etwas dem Menschen unwidersprechlich Gewisses und Sicheres ist: wo man nichts von ihr weiss, »defectus est in organo, non in objecto«[2].

Ueber die Natur des lumen divinum zur Klarheit zu gelangen, gewissermassen eine Physiologie desselben aufzustellen, lässt sich Barclay sehr angelegen sein. Er weist zunächst die Meinung zurück, als ob in ihm die Gottheit an sich, ihrer Wesenheit nach, enthalten sei, denn das göttliche Wesen, als etwas an sich Einfaches, könne nicht in das Endliche eingehen, noch irgend wie durch dasselbe bedingt werden und leiden.[3] Ebenso wenig aber dürfe man dieses lumen

---

1) Die Hauptbeweisstellen in der Apologie (zu Thes. II.) sind: aus dem A. T.: Num. XI, 25 [der Geist Jehovah's über den 70 Aeltesten], Jes. XLVIII, 16. Neh. IX. — Aus dem N. T.: vor allem der Prolog des Ev. Joh., dann die Verheissungen Christi vom Paracleten, Joh. XIV—XVI; ferner Apoc. III, 20. Aus dem Leben des Ap. Paulus: Gal. I. 15. 1. Cor. II, 11. 12. 2. Cor. XII. — Aus den Charismaten 1. Cor. XII—XIV. — Zu Thes. V u. VI: Gen. VI, 3. Deut. XXX, 14. Rom. X, 8. Tit. II, 11.

2) Apologia thes. II. Nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum, intellectum bene dispositum propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum atque insuperabiliter movens et flectens, non minus quam principia communia veritatum naturalium movent flectuntque animum ad assensum naturalem.

3) Apologia p. 106. Hoc semine, gratia, verbo dei et lumine, quo unumquemque illuminari dicimus, ejusque mensuram aliquam habere in ordine ad salutem, et quod hominis pertinacia et voluntatis ejus malignitate resisti, extingui, vulnerari, premi, occidi et crucifigi potest, minime intelligimus propriam essentiam et naturam Dei in se praecise sumptam, quae in partes et mensuras non est divisibilis, cum purissima et simplicissima sit, omnis compositionis et divisionis expers, et ideo non extingui nec vulnerari . . . potest.

nur für eine blosse Kraft oder Wirkung achten, etwa wie die natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes, von denen es vielmehr nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ unendlich verschieden sei[1], noch auch für identisch mit dem Gewissen, das, sich bildend unter dem Einfluss von Erziehung und Gewohnheit, dem Irrthum unterworfen ist[2]. Vielmehr sei es etwas Reales und Wesenhaftes, eine geistige Substanz und Hypostase[3], ein »geistliches, himmlisches und unsichtbares Princip und Organ«, ein Träger und Vehikel Gottes, die Hülle, in der Gott und Christus wohnen und sich mittheilen, nicht Christus selbst, sondern seine »secreta vis, vita et virtus«, mit andern Worten der Geist, das Lebensprincip Christi[4]. Aber Barclay hat eine Empfindung davon, dass alle jene Bilder, welche das lumen divinum gleichsam als die Photosphäre der Gottheit erscheinen lassen, untrennbar von ihr wie die Photosphäre der Sonne von dem Sonnenkern, ungenügend und unbeweisend sind; und indem er zugesteht, dass hier ein Geheimniss für die menschliche Vernunft vorliege,[5] bleibt ihm

1) Apologia p. 87. cum hoc lumen, de quo loquimur, ab hominis anima ejusque facultatibus non solum differens quid, sed plane alienum et diversae naturae certe compererimus.

2) Apologia p. 88. Deinde, recte hoc distinguimus a naturali hominis conscientia; nam, cum conscientia illud sit in homine, quod ex naturalibus animae facultatibus oritur, corrumpi et pollui potest. p. 89. conscientia enim judicium sequitur, non instruit: sed lumen hoc, prout recipitur, caecitatem removet, judicii intellectum aperit et judicium ac conscientiam dirigit.

3) Vgl. die S. 208 citirten Stellen aus der Apologie p. 84. (non intelligimus etc.).

4) Apologia p. 83. [vgl. oben S. 208]: sed intelligimus spirituale, coeleste et invisibile principium et organum, in quo deus etc. Et hoc vocamus vehiculum Dei, spirituale Christi corpus, carnem et sanguinem Christi, quae ex coelo venere et de quibus omnes sancti comedunt et nutriuntur in vitam aeternam . . . Et quum hoc nunquam separetur a Deo et Christo, sed ubi est, ibi etiam Deus et Christus est in illo involutus et velatus, eo igitur respectu, ubi illi resistitur, Deus dicitur resisti et deprimi, et Christus crucifigi et occidi.

5) Apologia p. 84. Hoc mirum videtur carnalibus hominibus, quia hisce peregrini et alieni sunt . . . Haec enim nemo attingere potest naturali suo spiritu et sensibus humanis.

die Ahnung nicht fern, dass es sich in dieser ganzen Lehre von dem inneren Lichte und dem Christus internus nur um eine enthusiastische Fassung des Gedankens handele, dass der Glaube ein unmittelbares, inneres Leben sei, der, weil Leben nur an Leben sich entzündet, keine andre Quelle habe, als den fortwirkenden Geist Christi, aber auch keine andre Norm dulde, als das innere Gesetz des Geistes, mit Zurückweisung jeder äusseren Autorität. (Daher das lumen als salutiferum et sufficiens bezeichnet wird.) Unmittelbarkeit und unbedingte Freiheit des religiösen Lebens sind die beiden Angelpunkte des Quäkerischen Glaubenssystems.

Durch diese Grundanschauung, welche den religiösen Geist, wie er in dem einzelnen Subject zum Ausdruck gelangt, zum alleinigen constitutiven und regulativen Princip der Glaubenslehre erhebt, ist zunächst Barclay's Stellung zur Schrift wie zu den Thatsachen der Geschichte, durch welche das Christenthum begründet ward, bestimmt.

Barclay's Lehre von der Schrift ist wesentlich eine Polemik gegen das altprotestantische Schriftprincip: »Scripturae veritates«, wie er sie statt des sonst gebräuchlichen Scr. Sacr. bezeichnet, »non existimandae sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata primaria regula fidei et morum«. (Thes. III). Die Schrift ist nicht alleinige Quelle des Glaubens; eine solche ist nur das lebendige Wort Gottes im Geist, die Bibel ist nur das äussere Wort, im Buchstaben; jenes die Urschrift, diese die todte Copie, jenes das innere, diese nur das äussere Zeugniss, »solummodo declaratio fontis, non ipse fons.« Barclay berührt sich hier mannichfach mit Schleiermacher. Wie dieser entwickelt, dass die h. Schrift den Glauben an Christus nicht begründe, sondern voraussetze, und dass man an die Schrift erst glauben könne, wenn man an Christus glaubt, so hat auch Barclay das Verständniss der Schrift und den Glauben an sie erst von dem Besitz des lumen divinum abgeleitet; und wie Schleiermacher den Glauben nicht nur durch die Schrift, sondern durch jedes

andre Zeugniss von dem Erlöser, durch jede andre Berührung mit seiner Wirksamkeit in der Kirche entstehen lässt, so auch, trotz der enthusiastischen Form, Barclay: der Herr habe verheissen, dass der Geist selbst uns in alle Wahrheit leiten werde, nicht aber gesagt, »illuminabo intellectum vestrum ad intelligenda verba, quae scripta videbitis« (p. 23). — Ebenso wenig ist die Schrift die höchste Norm des Glaubens. Der lebendige Geist Gottes in uns ist nicht einem todten Buchstaben unterworfen, die unmittelbare Offenbarung keinem äusseren Kriterium[1]. Vielmehr hängt auch die Autorität der Schrift selbst von einer höheren ab, der sie daher untergeordnet ist: von der des Geistes, aus dem sie hervorgegangen ist; nur um dieses willen glauben wir der Schrift, nicht um ihretwillen dem Geist. Gegen die alleinige oder oberste Geltung der Schrift hebt Barclay auch noch andere Gründe hervor: die Unsicherheit des Textes, die Schwierigkeit eines allgemeinen Verständnisses, wo unter Tausenden nur Einer gefunden wird, der die Bibel in der Ursprache versteht, viele sich mit mangelhaften Uebersetzungen begnügen müssen, nicht Wenige auch nicht einmal diese zu lesen vermögen. Dazu die Ungewissheit und Unbeweisbarkeit des Canons[2], die nur das Dilemma übrig lasse, entweder der Rückkehr zu dem falschen Traditionsprincip Roms, oder der Anerkennung der alleinigen Auctorität des Geistes. — Doch will Barclay die hohe Bedeutung der Schrift nicht läugnen. Sie gilt ihm als

---

1) Apologia p. 8. Principalis Christianorum regula sub Evangelio non est externa littera, nec lex extra scripta, sed est interna spiritualis lex, in corde insita . . . sed littera scripturae externa est, ex se mortua, mera declaratio bonorum, sed non ipsa bona. Ergo nec est nec esse potest principalis Christianorum regula.

2) Barclay beruft sich hier auf die Zweifel der alten Kirche in Bezug auf die sogen. deuterocanonischen Bücher; [Ep. Jac. 2 Petr. 2 u. 3 Jo. Apoc.] und darauf, dass aus der Schrift selbst sich der Canon nicht erweisen lasse; p. 51: in quo enim Scripturarum libro inveniri potest, illos et solummodo illos libros esse canonicos, ut omnes hoc fateri cogantur?

inspirirt[1], wenn er auch über diese Inspiration etwas leicht hinweg geht, und fast nie von einer heiligen, sondern nur kurzweg von der Schrift spricht; er ist gern bereit, an seinem Theil, Lehre und Leben einer Prüfung durch sie zu unterwerfen, in der Ueberzeugung, dass die ältere der jüngeren Offenbarung nicht widerspreche: »ita distinguimus inter revelationem novi Evangelii et novam revelationem boni antiqui Evangelii, hanc affirmamus, illam vero negamus« (p. 51). Aber dies Alles hindert nicht, dass ihre Bedeutung nur eine ausschliesslich historische ist: als einer Urkunde der grossen Thaten Gottes in vergangenen Jahrhunderten, als einer Sammlung erfüllter oder noch der Erfüllung harrender Weissagungen, als eines reichhaltigen Zeugnisses der Hauptstücke der christlichen Lehre[2]. Von der Schrift aber als einem Mittel der Erbauung und der Kräftigung des Glaubens weiss er nirgends etwas[3]. Und wie Schleiermacher in den Reden die Frage, die einmal Novalis aufgeworfen hat, »sollte die Bibel nicht noch im Wachsen begriffen sein?« noch ganz im Geiste Barclay's dahin beantwortet hat, dass die heiligen Schriften keinem andern Buche verbieten, Bibel zu sein, so hat auch Barclay den Canon nicht für abgeschlossen erachtet, noch die Weissagung mit der Apocalypse beendet[4].

Der Zurückstellung der Schrift und der Läugnung ihrer Auctorität[5] entspricht die Geringschätzung der historischen

1) Apologia p. 47. 117. 280 u. ö. dictante spiritu scriptae habentur.

2) Thes. III. exhibitum in praeclaris quibusdam declarationibus, exhortationibus et sententiis.

3) Apologia p. 373. lux interna statum ostendere et vivificare potest, non scriptura.

4) Apologia p. 51. non dicit (Apoc. XXII, 18), nunc canon scripturae perfectus est; neminem amplius ab eodem spiritu scribere oportet. Dann wären nach Prov. XXX, 6 u. Deut. IV, 2 auch alle biblischen Propheten falsche Propheten.

5) Die sich nicht lange hernach, 1695, in der Ausstossung Keiths documentirte, welcher der Schrift eine grössere Auctorität zuschrieb, und auch den Glauben an Tod und Auferstehung Christi für eine nothwendige Bedingung der Seligkeit erklärte — vgl. Schröckh, a. a. O. 9, 394—397. Schneckenburger (S. 80) verwechselt hier Keith's Lehre

Grundlagen des Christenthums, eine geheime innere Loslösung von denselben. Welche vergebliche Mühe sich Barclay giebt, einen inneren und nothwendigen Zusammenhang zwischen dem lumen divinum und dem Opfertode Christi nachzuweisen, ist schon früher nachgewiesen worden. (S. 208). Wozu auch, muss man mit Schneckenburger fragen, bedurfte es noch eines äusseren Erlösers und seiner Menschwerdung, wenn doch schon von Anbeginn der Welt an seine geistige Wirksamkeit Statt fand[1], wenn Adam, Henoch und die Patriarchen einer gleichen Erleuchtung theilhaftig wurden, wie die Gläubigen des neuen Bundes, wenn sogar die Thätigkeit jenes lumen nicht in der Vermittlung der Erkenntniss Christi besteht (nach Analogie etwa von Jo. 8, 56), sondern in der Mittheilung eines religiösen Lebens, das auf diesen sich in keiner Weise bezieht und gründet? — Wie aber so die Anknüpfung an das Mensch gewordene Wort in Bezug auf die Entstehung und Wirksamkeit des inneren Lichtes nur den Werth einer Form hat[2], so geht überhaupt aus Barclay's Behandlung der christologischen Dogmen, auch abgesehen von allen Consequenzen, hervor, dass in seiner religiösen Gesammtanschauung, seinem ganzen System für den

---

mit der seiner Gegner. In den amerikanischen Quäkern, die sich im Anfang unseres Jahrhunderts an Elias Hicks anschlossen, ist dieser »geheime«, aber ursprüngliche »Zug zur Losreissung von allem historischen Christenthum« vollends offenbar geworden. Doch wurde bei Gelegenheit der Excommunication der Hicksiten durch die Gemeinden zu Philadelphia und London, die Schriftauctorität bestimmter als früher festgestellt. — Vgl. Ev. K. Z., 1828. Hase, K. G. (9. A.) S. 517. Hundeshagen bei Schneckenburger S. 74. — Ueber die der kirchlichen Lehre sich annähernde Auffassung neuerer Quäker, wie Tuke, s. Schneckenburger S. 74, und ihres geistesverwandten Apologeten Clarkson s. Möhler S. 536.

1) Apologia p. 133. Nam Christus mediator erat ab initio et agnus a jactamine mundi interfectus.

2) Mit Recht daher Schleiermacher, d. christl. Glaube 2, 101: Wäre Christus auf solche Weise jetzt zwar als Person, aber nur als himmlische ohne irdische Gegenwart, doch auf wahrhaft persönliche Weise wirksam, so könnte er auch schon immer ebenso wirken und seine wirkliche persönliche Erscheinung war nur eine überflüssige Zugabe.

historischen Christus sich keine Stätte, keine wesentliche Bedeutung findet.

Allerdings behauptet Barclay stets seine volle Uebereinstimmung mit den kirchlichen Bekenntnissen von Christo, an denen er nur die scholastischen, der Bibel fremden Terminologien verwirft; er spricht von der horrenda haeresis Arii (p. 201), von der vollen Gottmenschheit, von der Sündlosigkeit Christi, von seinem Sitzen zur Rechten Gottes, von seiner Fürsprache und seinem Richteramt[1]; aber so wohl seine Lehre von der Person wie von dem Werke Christi hebt jenes Zugeständniss völlig wieder auf und weist auf eine wesentlich verschiedene Betrachtungsweise hin. Denn, indem er in Bezug auf die erstere mit den älteren Quäkern zwischen dem unsichtbaren und dem sichtbaren Leibe Christi unterscheidet, diesen, der aus dem Schoosse der Maria entstand, nur als die äussere Hülle für jenen[2], die Menschheit Christi nur wie einen Durchgangscanal für das Göttliche betrachtet, bleibt ihm kein Raum für eine wahrhafte, reale und lebendige Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, nur für eine äusserliche, halb doketische, oder für jene deistische, die nur von einem »sanctus ille vir« (p. 83 u. ö.) zu reden weiss.

Noch mehr als dieses Schwanken über die Person Christi lässt die Betrachtungsweise seiner irdischen Wirksamkeit diese selbst, sein Leben und seinen Tod, als religiös durchaus indifferent erscheinen. Als den Hauptzweck seiner Erscheinung giebt Barclay an die Aufhebung der Sünde und die

---

1) Apologia p. 85. Nam sicut credimus ea omnia, quae in sacris litteris de conceptione, partu, vita, miraculis, morte, resurrectione et ascensione Christi consignata sunt, vere et realiter fuisse transacta . . . p. 84. quin et omnino rejicimus Apollinarii haeresin . . et etiam Eutychetis errorem. nam sicuti credimus fuisse illum verum et realem hominem, ita credimus, sic illum adhuc remanere in coelis, cum in corpore tum in anima glorificatum, per quem deus judicabit mundum in novissimo et extremo die judicii. p. 126. Christo excepto omnes peccaverunt. Vgl. p. 132.

2) Apologia p. 290. spirituale corpus Christi . . velatum et absconditum quodammodo erat sub externo templo et corpore Christi.

Einführung der wahren Geistes-Gerechtigkeit und Vollkommenheit, die das Gesetz nicht zu bewirken vermochte[1]. Aber dieses Alles war ja, wie wir sahen, auch schon vor seiner Menschwerdung ebenso vorhanden, und wird nicht durch diese, sondern nur durch die innere, von ihm, dem von Anbeginn der Welt an geschlachteten Lamme, ausgehende Erleuchtung bewirkt; nur an diese, nie an sich selbst und seine Person habe Christus die Menschen zu glauben aufgefordert[2]; sich denen nie anvertraut, die nur an seine Werke glaubten. Daher ist auch in der Apologie von den Reden wie von den Thaten Christi so gut wie nicht die Rede. Man sieht, es ist der alte böse Cirkel, dem Barclay nicht zu entrinnen vermag, weil er, unter dem Bann des Spiritualismus, nicht zu einer lebendigen Auffassung der Persönlichkeit und damit zur rechten Würdigung des Historischen zu gelangen vermag.

In Einem Punkte nur, könnte es scheinen, wird eine wesentliche Bedeutung der Menschwerdung Christi vorausgesetzt und zugestanden: in der Anerkennung seines stellvertretenden Opfertodes. Aber nirgends tritt auch die dogmatische Zweideutigkeit der Barclay'schen Apologie klarer hervor, als hier. Auf der einen Seite nämlich alle Formen der Anselmschen Satisfactionstheorie: Christus hat stellvertretend gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, um den Zorn Gottes zu versöhnen[3];

---

1) Apologia p. 156. Christus enim praecipue in hunc finem manifestatus est, ut peccatum removeret, et gentem justam sibi congregaret, qui deo famularentur in animi puritate, et ut sempiternam justitiam introduceret, scilicet Evangelicam illam perfectionem, quam non potuit lex efficere.

2) Apologia p. 100. Ueber Jo. XII, 36. (Dum lucem habetis, credite in lucem). Hoc loco contendunt, per lucem intelligi externam Christi personam . . . sed quomodo probent, non video . . . oportet igitur lucem hanc, in quam jussi sunt credere, internam et spiritualem lucem esse, quae in omnium cordibus illucet pro tempore.

3) Apologia p. 85. per hoc nec volumus minuere nec derogare a sacrificio et propitiatione Jesu Christi, sed contra magnificamus et exaltamus illam. p. 126. tradidit semetipsum pro nobis oblationem et victimam deo, pacificans per sanguinem crucis suae, ut nos sibi

im Grunde genommen dagegen der directe Gegensatz zu derselben, und eine Lehre, welche jedes stellvertretende Leiden ausschliesst und die Erlösung nicht durch eine äussere That, sondern rein innerlich vermittelt sein lässt. Denn von Stellvertretung kann nicht die Rede sein, wenn Gott Christum nicht den Sündern gleich gerechnet, ihn nicht als den Träger der Sünde angeschaut hat[1]; noch von Genugthuung, wenn das Opfer Christi nicht vollkommen, und Gott durch dasselbe nicht wahrhaft versöhnt ist. Wäre, führt Barclay aus, durch ein vor 1600 Jahren geschehenes Factum die Erlösung endgültig vollbracht, und dies der Sinn des τετέλεσται am Kreuz, so wäre das ganze Evangelium mit seiner Predigt von der Busse unnütz; ebenso wenig ist Gott dadurch real versöhnt, sondern nur »quasi nobis in Christo reconciliatus«[2]. Christi Tod bewirkt nicht die Versöhnung, sondern bietet sie uns nur an[3]; oder mit andern Worten, er ist nur ein Vorbild und ein Symbol für jene, in keinem inneren Zusammenhang mit ihm

---

reconciliaret, et per spiritum aeternum se ipsum obtulit inculpatum Deo, et pro peccatis passus est, justus pro injustis, ut nos ad deum adduceret . . . Christus omnium peccata tulit in corpore suo, ideoque solus mediator est, iram divinam amovens.

1) Apologia p. 134. Quod deus eum (Christum) unquam peccatorem aestimavit, nego.

2) Apologia p. 130. Nam cum dixit, consummatum est, et opus suum perfecit mille et sexcentos et plus abhinc annos, si tunc ita perfecit redemptionem et omnes actualiter reconciliavit... tunc tota doctrinalis et praeceptiva Bibliorum pars inutilis et frivola est. p. 127. et deus, quasi nobis in Christo reconciliatus p. 129. si deus totaliter reconciliatus esset hominibus eosque justos reputaret, dum actualiter injusti sunt. Wenn B. dennoch daneben lehrt p. 126: cum ira dei Christi obedientia remota sit, Deus paratus est, reconciliari eis . . . so ist jenes nur einer der vielen unermittelten Widersprüche bei ihm.

3) Apologia p. 126. sic igitur Christus morte et passione sua nos Deo, dum inimici essemus, reconciliavit, id est, nobis reconciliationem offert nosque capaces reconciliationis facit. — Dass auch trotz p. 130: virtute Sacrificii illius J. Christi gratia et semen Dei movent eos in amore für den Ausgang des lumen divinum der Tod Christi nicht nothwendig war, ist oben mehrfach nachgewiesen; der von Schneckenburger (S. 84) hineingetragene Gedanke der »potentiellen Erlösung« liegt B. ganz fern, denn die »actuelle Erlösung« gründet sich nie bei ihm auf den Tod am Kreuz.

efindliche wahrhafte redemptio, »quam Christus in nobis peratur«, und die allein genugthuend und versöhnend ist[1].

Völlig resultatlos und ohne alle wesentliche Bedeutung rscheint somit das irdische Leben Christi. Daher ist es nairlich, dass Barclay auch die Kenntniss desselben für gleichültig erklärt, nicht nur, wie es mitunter den Anschein hat, eil ein bloss historischer Glauben, ein Wissen nur von äusern Thatsachen nicht schon Frömmigkeit ist, sondern weil iese Thatsachen selbst religiös bedeutungs- und wirkungslos nd. Und wenn Barclay dennoch von gebornen Christen den lauben an die Geschichte, von der er für die andern Erlösten icht einmal die Kenntniss für nothwendig erachtet, verlangt, ist dies nur eine Concession, die dadurch wieder aufgehoben ird, dass er auch für jene den Weg zur rein mythischen Beachtung des Lebens Christi ebnet[2]. Denn die Thatsachen esselben enthalten ihm nur die Elemente, über welche der laube, der aus dem Kindes- in das Mannesalter getreten ist, inaus fortschreitet zur Sache selbst[3].

---

1) Apologia p. 128. Sed partus hic internus, Jesus hic in corde proactus . . quem pater non potest non acceptare; et quotquot hoc modo esu sanguine conspersi sunt et lavati . . . sic obedientia ejus nostra est, stitia ejus nostra est.

2) Apologia p. 86. historia igitur prodest et consolabunda est cum ysterio conjuncta, sed non sine illo; at mysterium et prodesse potest ne explicita et externa cognitione historiae. p. 114. possunt servari dono gratia Christi in illis, efficiente illos justos et sanctos, licet distincte on sciant, morte et passione ejus, qui Hierosolymis crucifixus est, hoc bi procuratum, praesertim si hanc scientiam deus iis simpliciter impossibilem fecerit. Mit Recht Schneckenburger S. 80: »zwar sagen die Quäer, nur für die, welche durch die Fügung der Vorsehung nichts erfahren on Christus und seiner historischen Erlösungsthat, sei die Kenntniss nicht othwendig, sondern ersetze der innere Christus Alles, aber die im Schoosse er Wahrheit Gebornen müssen die Geschichte glauben. Allein man sieht cht ein, wie für die Einen etwas nothwendig sein soll, was für die Anern entbehrlich ist« u. s. w.

3) Apologia p. 107. Unde apparet, Apostolum [2 Co. V, 16. 17] gnitionem Christi quasi rudimenta, quibus utuntur pueri, facere, quibus, stquam eruditiores facti sunt, minus utuntur; tunc enim ipsam primorum torum praeceptorum substantiam in animis possident. Darum wird auch 109 fortissima in Christi exteriores passiones fides von B. verworfen.

Ehe wir aber darauf hinweisen, wie von solchen Vordersätzen aus das Wesen des Christenthums bei Barclay in bedeutungsvoller Weise alterirt wird, haben wir noch seine Fassung der anthropologischen und soteriologischen Dogmen darzulegen. Sie alle erscheinen bei ihm nur als Modification oder consequente Durchführung des Grundprincips von dem lumen internum, als dem alleinigen Object der Religion und der Theologie.

Barclay geht aus von der Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit[1], ohne über den vorangegangenen Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit, über den Sündenfall, den er gelegentlich allegorisch auslegt (p. 55), über die Art der Fortpflanzung der Sünde zu reflectiren[2]. Von Adam aus erstreckt sich auf alle seine Nachkommen ein »semen peccati«, in der Schrift auch als geistlicher Tod bezeichnet[3], das in einem völligen Verlust des göttlichen Ebenbildes[4] und in der gänzlichen Unfähigkeit, das Gute aus eigner Kraft zu erzeugen, besteht[5]. Aber diese Erbsünde ist nicht zugleich auch Erb-

1) Apologia thes. IV (p. 53). tota posteritas Adamica lapsa, degenerata et mortua est, deprivata sensu vel tactu interni testimonii et seminis dei et subjecta est potentiae naturae et semini Satanae, quod ille sevit in cordibus hominum, dum in naturali et corrupto statu permanent. p. 26. quoniam omnes homines, qui aetatem virilem adepti sunt, peccarunt, igitur omnibus salvatore opus est.

2) Er sieht darin nur scholastische Probleme. Apologia p. 55. curiosas illas notiones . . . de statu Adae ante lapsum praetereo. Ueber moderne Behandlungen dieser Lehre in Quäkerischen Kreisen, nach Analogie der katholischen Lehre von dem doppelten göttlichen Ebenbild vgl. Möhler S. 528. und nach ihm Schneckenburger S. 75.

3) Diese Ausdrücke, erstere nach Rm. V, 21, wo ἐφ' ᾧ auf θανάτῳ bezogen wird (p. 62), gebraucht B. lieber als den »inscripturalis barbarismus« des originale peccatum; der aber doch die Sache, die auch B. meint, am treffendsten bezeichnet.

4) Apologia p. 57. Die Pelagianer lehren: quasdam reliquias coelesti imaginis in Adamo relictas esse. Sed cum hoc absque probatione affirmatum sit. Vgl. p. 109. quidam aliquas reliquias etc.

5) Vgl. thes IV. u. p. 55. zu beweisen, dass Adam: »retinuerit nullam voluntatem, nec lumen capax, ex se spiritualia manifestandi. p. 126 omnem vim naturalem et potestatem a nobismet ipsis renunciamus et abdicamus . . . ut ex nobismet ipsis ne vel minimum bonum agere possumus.

schuld, sondern wird zur Schuld erst, wenn die wirkliche Sünde aus ihr hervorgegangen ist; die Lehre von der imputatio der Erbsünde ist eine »opinio absurda et crudelis« (p. 59); denn jeder ist nur für sein eignes Thun verantwortlich[1]. — Das Verderben der menschlichen Natur ist aber nicht so gross, dass sie nicht im Stande wäre, die Gnade aufzunehmen[2]; und hier ist der Ort, wo die Thätigkeit des lumen divinum einsetzt. Einem jeden Menschen ohne Ausnahme hat Gott ein Maas der Gnade verliehen, »mensuram quandam luminis filii sui«, das, ihm seine Sünde enthüllend und ein Gefühl des Elendes erweckend, in ihm wirkt und mit ihm ringt, bis zu einem letzten, grossen Tage in der Zeit der Heimsuchung, nach dessen Ablauf das Gericht der Verstockung über ihn ergeht, aus der es keine Rettung mehr für ihn gibt[3]. Der Mensch kann sich diesem Lichte verschliessen, wer sich ihm aber hingiebt, wird selig nicht durch eigne That, sondern allein durch die Gnade; sein eigen Werk ist nur, dass er nicht widerstrebt, so wie der Kranke dem Arzt stille hält, der ihn auf das Bett niederstreckt und die Medicin einflösst: partes ejus non actio sed mera passio.[4] Durch eine

---

1) Apologia p. 60. nemo peccasse dicitur nisi in sua persona.

2) Apologia p. 90. Dicimus igitur, gratiam Dei in et super naturam humanam operari, quae, licet ex se totaliter corrupta, polluta et ad omne malum prona sit, capax tamen est, in qua gratia divina operari potest.

3) Apologia p. 79. Primo, quod Deus . . unicuique sive Judaeo, sive Gentili, sive Turcae, sive Scythae, sive Indo, sive Barbaro, cujuscunque gentis, nationis seu generis sit, vel ubicunque terrarum degat, certum diem et visitationis tempus dederit, . . secundo, quod in eum finem deus communicaverit . . . mensuram quandam l. f. s., mensuram gratiae seu manifestationem aliquam spiritus. p. 261. non negamus, impios frequenter notionum et influentiae spiritus sensibiles esse. p. 93. cum omnibus disceptat et operatur p. 92. sed si diem illum praeterire sinant, tunc idem sol obdurat eos sicut lutum. p. 96 eoque (die visitationis) a salutis possibilitate omnino excluduntur . . post misericordiam . . rejectam, cor ejus obduratur.

4) Apologia p. 90. Qui servatur, opus ex gratia est, non ex homine, et quod hominis est, passio est potius quam actio. Ita possibile est illi pati et non resistere sicut etiam possibile est multis, resistere.

solche, der lutherischen und der der Concordienformel verwandte Lehre über das Verhältniss, in dem Freiheit und Gnade, menschliche und göttliche Thätigkeit zu einander stehen, wollte Barclay die beiden von ihm gleich sehr verworfenen Extreme des Pelagianismus und der Prädestination[1] vermeiden. In dem Quäkerthum tritt am entschiedensten die Auflösung des Centraldogma der reformirten Kirche am Ausgange des Reformationszeitalters hervor. Barclay bezeichnet Calvin's Dogma als »horribilem et blasphemam doctrinam,« und macht alle Gründe geltend, welche gegen dasselbe sprechen können[2]. Und doch vermag er, von seinem Sündenbegriff wie von seiner übernatürlichen Erleuchtung aus, weder das eine noch das andre Extrem zu vermeiden. Weil es ihm nicht gelingt, die Schwierigkeit zu lösen, ob nicht bei der gleichen und völligen Unfähigkeit Aller zum Guten und derselben Hinneigung zum Bösen der letzte Grund für die Annahme oder Verwerfung des Heils doch nur in einem göttlichen Rathschluss gefunden werden könne, nimmt er, um diesem zu entgehen, in seine Lehre von der Rechtfertigung ein Moment auf, das die freie Kraft und die eigene Thätigkeit des Menschen, fast wie im Pelagianismus, zur Voraussetzung hat. Und andrerseits wirkt in ihm der alte Geist des Puritanerthums, der sich gründet auf eine ewige Erwählung, so mächtig nach, dass er doch wiederum, wenn auch nur für besondere Heilige, eine unbedingte Prädestination zur Seligkeit, eine gratia irresistibilis, behauptete[3], beides ein Be-

1) Und mit diesem zugleich den Arminianismus und Socinianismus. Vgl. p. 90; u. p. 109, wo er die Gegner characterisirt als: subtiles Jesuitae, rationales Sociniani, docti Arminiani.

2) Apologia p. 65 sq. Quam maxime Deo injuriosa est: quia illum peccati auctorem facit. Quam maxime injuriosa est Christo, mediatori nostro; ejus enim mediationem inefficacem reddit. Quam maxime injuriosa est generi humano: pejorem enim hominum conditionem facit, quam diabolorum.

3) Apologia p. 92. ita minime negamus, quin speciali aliquo modo (gratia) in quibusdam operetur; in quibus gratia ita praevalet, ut necessario salutem obtineant, neque patitur illos resistere Deus. Beweis: absur-

weis der widersprechenden Elemente, die Barclay zu vereinigen suchte.

Barclay's Lehre von der Rechtfertigung ist nur die natürliche Consequenz und eine andre Form seiner Betrachtungsweise des Werkes Christi und seiner Verwerfung der stellvertretenden Genugthuung. Sie wendet sich vor allem gegen die Auffassung der lutherischen Kirche von der Rechtfertigung als einer Gerechterklärung des Sünders von Seiten Gottes, gegründet auf die von ihm vollzogene Aneignung des Verdienstes Christi im Glauben. Eine solche zugerechnete Gerechtigkeit musste Barclay aus demselben Grunde verwerfen, aus dem er auch ihre Grundlage, das stellvertretende Verdienst Christi, verworfen hatte[1]. Denn die Sündenvergebung als eine »objective Gabe, als Enthüllung des gnädigen Liebeswillens Gottes, der in sich, vor seinem inneren Forum um Christi willen den Menschen verziehen hat«[2], als eine Veränderung nur im Urtheil Gottes, nicht im Menschen selbst, widersprach, ebenso wie jede Thätigkeit Christi, die nicht mit der Wirkung im lumen divinum zusammenfiel, dem nur auf das schlechthin Innerliche gerichteten Quäkerischen Grundprincip. Die Rechtfertigung wird daher aufgefasst als Gerechtmachtung, als ein »realiter effici justum« (p. 140), identisch mit jener wahren inneren »redemptio, quam Christus in nobis operatur« (p. 127), welche Barclay von der bloss äusseren, im Tode Christi dargestellten unterschieden hatte,

---

dum enim erit dicere, quod non longe aliter erga Mariam virginem et B. Paulum Deus sese ostenderit, quam erga multos alios.

1) Apologia p. 134. neque unquam Christus mortuus est, ut nos aestimaremur justi. Daher bezeichnet B. die Lehre von der »imputativa Christi justitia« (quam adeo assidue et diligenter urgent, quasi basin fidei et spei, die aber »in sacris litteris nullibi inveniri, saltem quoad observationem meam) einmal sogar als ein mendacium. Hauptgrund gegen dieselbe: p. 124: ita, ut nemo justificationem obtineat, quatenus intus sanctificatus et renovatus est, sed judicare se perfecte justificatum potest, solummodo credendo, Christum pro se mortuum esse, licet in gravibus iniquitatibus jaceat.

2) Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 220.

»qua peccatum non solum manifestatur, sed eradicatur« (p. 160); sie ist nicht ein actus forensis dei, sondern die Formirung des inneren Christus, die reale Neu- und Wiedergeburt des inneren Menschen[1]. Der rechtfertigende Glaube also ist kein anderer als der, welcher zugleich das Princip der Heiligung und eines neuen Lebens ist. Aber Barclay hat ein Gefühl davon, dass der abstracte Supranaturalismus seines mluen divinum doch das treibende Motiv und den Kern seiner Rechtfertigungslehre, den Glauben nur als ein ethisches Princip, als ein tief innerliches Leben des Menschen zu fassen, nicht zur vollen Geltung kommen lässt; denn es bleibt immer noch ein Zwiespalt zwischen dem partus internus und dem wahren Wesen der menschlichen Natur, die ja nur der äussere Träger und die Hülle ist für jene himmlische Substanz. Um diesen Dualismus zu beseitigen, den Glauben so viel wie möglich zu einem wirklichen, inneren, lebendigen Besitz der menschlichen Natur zu machen, fügt Barclay seiner Rechtfertigungslehre noch ein doppeltes Moment hinzu. Vorerst, da ja die Rechtfertigung zusammenfällt mit dem Anfang der Heiligung, der Bekehrung, eine Auffassung der letzteren, wonach diese als etwas nicht nur den Geist, sondern den ganzen Organismus des Menschen Ergreifendes dargestellt wird. Gott wirkt die Bekehrung unmittelbar, plötzlich, gewaltsam; Licht und Finsterniss, Gnade und Sünde ringen wie in einem Kampfe zwischen Leben und Tod; so gewaltig wirkt in der Stunde der Heimsuchung — von der ein Jeder Tag und Jahr muss angeben können — die Gnade, dass der

1) Apologia p. 125. justificatio posita est in reali atque interna animae renovatione seu virtute spiritualis partus et formationis Christi in illis. p. 128. per hanc justificationem intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt . . . qui hoc modo Christum in ipsis formatum habent, integrum eum et indivisum possident . . . sic obedientia ejus nostra est, justitia ejus nostra est, mors et passiones ejus nostrae sunt . . hic igitur est formalis causa justificationis . . partus hic internus. p. 129 interno partu Christi in homine homo fit justus, ideoque justificatus.

ganze Leib erschüttert wird, erbebt und erzittert: »adeo erit in animo labor, ut etiam externum hominem affectet, ita ut corpus frequenter mire agitetur et gemitus et suspiria emittantur, immo quasi pariturae angustiae sentiantur!« — Das andere Moment, durch welches Barclay in jener Absicht seine Lehre von der Rechtfertigung fortbildet, besteht in der Behauptung, dass die nothwendige Bedingung derselben auch gute Werke seien, die Rechtfertigung also beruhe auf dem Glauben und den Werken[1]: rechtfertigend ist der Glaube, »quae per caritatem operatur« (p. 146). Er meint damit nicht in die katholische Werkgerechtigkeit zurückzufallen. Nicht in ihrer Aeusserlichkeit, sondern nur sofern sie das innere Princip des Geistes zur Darstellung bringen, seine nothwendige Erscheinungsform und daher rein und sündlos sind, kommt den Werken eine Mitwirkung zur Rechtfertigung zu[2]; sie sind nicht das »propter quod«, sondern das »in quo justificamur« (p. 130), wie seine Formel lautet. Aber allerdings konnte gerade Möhler dieselbe als eine sehr glückliche bezeichnen. Denn wenn Barclay diesen Werken zugleich auch ein Verdienst zuschreibt, zwar kein meritum ex condigno, aber doch ein meritum congruentiae seu remunerationis[3], so ist dies nicht nur in der Ter-

---

1) Apologia p. 128. non possumus tamen, sicut quidam Protestantes incaute fecere, bona opera a justificatione excludere; nam licet propriè propter ea non justificamur, tamen in illis justificamur, et necessaria sunt quasi causa sine qua non. p. 147: tertia nobis consideranda propositio fuit de necessitate bonorum operum ad justificationem. -- Mit Berufung auf Jac. II, 24. Mt. XXV, 21. 23. Gal. V, 6. VI, 7—9.

2) Apologia p. 149. Verumenimvero Spiritus Dei, per quem perficimus ea opera, quae ad justificationem valent, omnis labis incapax est: ideoque Jesu Christi opera in filiis suis pura et perfecta sunt, et per purum et perfectum illud propriae formationis et creationis operatur . . . operibus hujusmodi naturae partem hanc instrumentalem in justificatione tribuere, ex Protestantibus, confitentibus frequentem fuisse apud Patres sententiam, patet. (Amesius, Baxter u. a.).

3) Apologia p. 150. neque enim existimamus, hominem aliquid operibus suis a Deo mereri, cum totum sit ex mera ejus gratia, ideoque negamus Papale meritum ex condigno; negare autem non possumus, quin Deus ex infinita sua bonitate, postquam communicaverit ei gratiam et Spi-

minologie, sondern auch in der Sache ein Beweis dafür, dass Barclay's Auffassung der Rechtfertigung im wesentlichen Eins ist mit dem katholischen Lehrtypus und dem der mittelalterlichen Scholastik mit ihrer Lehre von der gratia infusa und der fides formata[1]. Vor allem aber ist jenes Verdienst, welches er für die Werke als nothwendige Bedingung der Rechtfertigung in Anspruch nimmt, ein Widerspruch zu der »mera passio«, als welche er vorher die Wiedergeburt bezeichnet hatte, und der vorhin (S. 380) hervorgehobene Punkt, auf welchem der rein supranaturale Charakter seines Systems zu einer nicht nur synergistischen, sondern fast pelagianischen Auffassung führt.

Das Gewicht, welches auf die Selbstthätigkeit des Menschen gelegt wird, tritt namentlich auch in der Auffassung der Heiligung hervor, welche, bei B. nur durch eine fliessende Grenze getrennt von der Rechtfertigung, dargestellt wird als beruhend auf dem Zusammenwirken der Gnade und des durch die Wiedergeburt neu erlangten freien Willens. Die blosse Empfänglichkeit geht über in Selbstthätigkeit, und in der Beziehung beider auf einander vollendet sich der Process des neuen Lebens[2]. Durch das enthusiastische Princip ist auch hier ein doppelter Unterschied von dem reformatorisch kirchlichen Lehrbegriff bedingt. Einmal nämlich wird die Einheit dieses neuen Lebens dadurch zerrissen, dass es nicht als ein sich geschichtlich und stetig entwickelndes betrachtet wird, seine Höhepunkte vielmehr — allerdings bei Barclay

---

ritum suum, etiam secundum beneplacitum ipsius remuneratur bona filiorum suorum opera: itaque hoc meritum congruentiae seu remunerationis negare non possumus, neque verbum meriti omnino rejicere, quousque eo utitur Scriptura.

1) Vgl. Möhler, Symbolik S. 510 flgd. Nur dadurch, dass B. die katholische Lehre ganz äusserlich und nur nach der hierarchischen Praxis darstellt, hat er sich selbst die Uebereinstimmung mit derselben zu verdecken versucht.

2) Apologia p. 93. postea, dum nonnihil operata est gratia, oritur in homine voluntas nova, quâ cum gratia cooperatur. Mit Berufung auf ein Wort Augustin's: qui nos fecit sine nobis, nos non salvat sine nobis.

mit geringerer, mit alleiniger Betonung dagegen bei Fox – in die Ekstase verlegt, und als die höchsten und allein vollgültigen Momente des christlichen Lebens die geschildert werden, welche ihrer Natur nach jede Selbstthätigkeit des Menschen, die Bewährung seiner Frömmigkeit durch frei gewolltes sittliches Thun ausschliessen. Dieser Verkümmerung entspricht andererseits eine Ueberbietung, hervorgehend aus jener schwärmerischen Betrachtungsweise, welche die Entwicklungsstufen gern überspringt, und in dem Gefühl einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus das Bewusstsein von der auch in dem Zustand der Heiligung beständig mitgesetzten Sünde verliert. Daher bei Barclay die Behauptung und Forderung eines nicht nur dem Princip, sondern auch der Wirklichkeit nach sündlosen Lebens schon im Diesseits, der Erreichung derselben Vollkommenheit, die in Christo war, in welcher der Mensch nicht nur von der wirklichen Sünde, sondern auch von der Möglichkeit derselben befreit und jeder Rückfall in sie ausgeschlossen ist. [1]

Das mystische Grundprincip führt nur zur individuellen Frömmigkeit; die Entstehung einer Gemeinschaft der Frömmigkeit erscheint von ihm aus als etwas nicht Nothwendiges,

1) Inhalt der Ausführung von Thes. VIII (p. 153): Nicht nur: homo novus ex natura sua legem dei violare nequit, sondern: durch die Gnade wird der Mensch in einen Zustand versetzt, »in quo possit non peccare, item et possit; die christliche Vollkommenheit sei freilich im allgemeinen nur eine relative, das Leben des Gläubigen meist nur ein Wechsel zwischen beiden Zuständen: non tamen affirmabo, statum non esse in hac vita obtinendum, in quo justitiam agere sit ita naturale animae regeneratae, ut in istius status stabilitate peccare non possit. Thes. IX: incrementum in hac vita et in veritate stabilitas acquiri potest, a qua nulla datur apostasia. p. 160: Haec perfectio seu a peccando libertas possibilis est, quia multi ea potiti sunt (Henoch, Noah, Hiob, Zacharias und Elisabeth). — Doch ist auch in diesen die Erbsünde, jener Leib des Todes, nicht, wie Schneckenburger behauptet (S. 85), völlig getilgt: vielmehr p. 162: semen peccati, quod in iis aliquando remanet, qui ab actualiter peccando redimuntur; freilich als etwas nicht mehr zu ihrem Selbst gehöriges: »quod autem ad eas tentationes et provocationes ab isto semine provenientes, cum a servis dei resistantur, diaboli tentantis, non sancti resistentis peccata sunt. — Vgl. auch oben S. 212.

ja Ueberflüssiges. Wenn wir dennoch von den Quäkern den Werth einer solchen Gemeinschaft betont und Barclay bestrebt sehen, auch Begriff und Form derselben fortzubilden und zu rechtfertigen, so ist dies nur Folge und Beweis davon, dass in seinem Fortbestehen alles Enthusiastische zum Naturgemässen und alles Schwärmerische zu dem geschichtlich Gewordenen und nach dem Rechte der Geschichte Existirenden zurückkehren muss, wenn auch freilich dieses selbst nur in mannichfacher Verkümmerung zur Geltung gelangt. Beides zeigt sich in Barclay's Lehre von der Kirche und ihren Ordnungen.

Die Kirche im weiteren Sinne ist ihm die Gemeinschaft aller von dem Lichte Erleuchteten, gleichgültig, ob Christen oder Nichtchristen, eine rein unsichtbare Kirche der Geister;[1] im engeren Sinne eine von solchen Geistesgenossen gebildete Einzelgemeinde, gleich den Gemeinden der apostolischen Zeit. Doch kann man Mitglied der unsichtbaren Kirche sein, ohne zugleich Mitglied einer solchen äusseren Gemeinschaft zu sein, und nur Jenes ist nothwendig.[2] Diese Unterscheidung zwischen der Idee der Kirche und ihrer empirischen Erscheinung gehört allerdings zum Wesen des Protestantismus, und aus jener unsichtbaren Kirche, deren Wahrheit eben in dieser Unterscheidung begründet ist, hat nicht nur zu allen Zeiten die Mystik ihr christliches Bürgerrecht nachgewiesen, in einem tieferen als seinem ursprünglichen Sinne ein Wort Jean Paul's bewährend: wem das Herz so ruhig selig schlägt, der sucht in

---

1) Apologia p. 173: Ecclesia comprehendit eos omnes et singulos, qui sic vere a deo vocati sunt (in luce ejus), et eos, qui adhuc in inferiore hoc orbe versantur et eos, qui ad coelestia domicilia transiere, qui simul unam catholicam ecclesiam constituunt... cujuscunque nationis, generis, linguae vel familiae sint, licet... peregrini iis qui Christum profitentur et Christianitatem verbis, ... qui obsequuntur divino lumine in cordibus suis ... arcanis divinae hujus lucis contactibus vivificati.

2) Apologia p. 175: Ex dictis sequitur, internum sanctitatis opus omni respectu necessarium esse, ut sit aliquis membrum ecclesiae Christi; externam autem professionem necessariam esse, ut sit aliquis membrum ecclesiae particularis congregatae.

der unsichtbaren Kirche keine sichtbare; sondern an sie haben auch Luther und die Vorreformatoren, Hus und Savonarola noch Angesichts des Scheiterhaufens, appellirt in dem Kampf gegen die bestehende Kirchengewalt. [1] Aber jene andre und ebenso wesentliche Seite des Kirchenbegriffs, das Recht der sichtbaren Kirche, als der nothwendigen Form für das Geschichtlichwerden der idealen *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, und als der Grundlage für die unsichtbare Kirche, welche sie zu verwirklichen strebt, und die sich aus ihr ergänzt — dieses Recht hat Barclay verkannt, wenn er alle Zweige der evangelischen Kirche ebenso wie die katholische Kirche als Abfall und als Wirkungen des Geheimnisses der Bosheit betrachtet, in donatistischer Ueberhebung nur auf die Mängel, nie auf die Zeichen und Beweise des Geistes und der Kraft in ihnen achtet, und jeden Christen isolirt nur an sich allein als sich selbst genug, und an das lumen in ihm weist. Denn Barclay's Einzelkirchen sind nur zufällige und sporadische Vereinigungen Einzelner, die nicht durch ein äusseres, geschichtliches Band, sondern nur durch eine Art geistlichen Rapportes, gewissermassen wie durch eine magnetische Wechselwirkung zusammengehalten werden. (Vgl. Apol. p. 190. 199. 202.)

Es war die folgerichtige Durchführung des Spiritualismus, wenn Barclay, hierin nur die Grundgedanken von Fox wiederholend mit dem Versuch einer gelehrten Begründung, den Begriff des Sacraments schlechtweg verwarf, nicht nur als Heilsvermittlung oder Unterpfand — denn beides sei nur der Geist [2] — sondern auch als Heilssymbol. Alles Symbolische gilt ihm nur als ein Fleischliches, nur für die Anfänger und Schwachen (p. 275). Gegen die objective Bedeutung der Sacramente beruft er sich auf den ursprünglichen Sinn von sacra-

1) Luther: Wir glauben eine heilige christliche Kirche; denn sie ist unsichtbar, lebet im Geist an einer Stätte, dahin Niemand kommen kann, derhalben man ihre Heiligkeit nicht sehen kann.

2) Apologia Thes. XII, 2: Nihil aliud haereditatis nostrae signaturam et arrhabonem nominat scriptura praeter spiritum dei.

mentum, als Fahneneid, hierin an Zwingli anknüpfend, den er aber in den Folgerungen weit überbietet. Denn er weist die Sacramente auch in der von Zwingli statuirten Bedeutung zurück als heidnisches oder jüdisches Missverständniss von Worten oder Werken Christi, widersprechend seinem ausdrücklichen Gebot von der Anbetung Gottes allein im Geist und in der Wahrheit. Zudem sei Begriff und Zahl der Sacramente in der Kirche selbst schwankend; und wenn das Wort Christi bei seinem Abschiedsmahl mit den Jüngern: »das thut zu meinem Gedächtniss« genüge, um ein Sacrament des Abendmahls zu stiften, wie viel mehr müsste der ungleich eindringlichere Befehl, mit dem er die Fusswaschung begleitete (Jo. XIII, 12—15): »scitis, quid fecerim vobis; ein Beispiel habe ich Euch gegeben, dass ihr thut, wie ich Euch gethan habe«, zwingen zu einem Sacramente der Fusswaschung?[1] Und doch werde ein solches, wenn auch von Seiten der Katholiken wie der Protestanten durchaus inconsequent, nicht begangen; und mit Recht. Denn mit allen Sacramenten verhalte es sich wie mit den andern wesentlich gleichen Gebräuchen der ersten Kirche, mit ihrer Enthaltung vom Blut, vom Erstickten, ihren Reinigungsvorschriften, ihrer letzten Oelung, die sämmtlich einer geistigern und reinern Entwicklung und Form des Christenthums weichen mussten[2], des Christenthums, welches von Ceremonien und dem fleischlichen Wesen des Judenthums nichts weiss.

Im Einzelnen finden wir bei Barclay nur systematischere Ausführungen der von Fox angedeuteten Gedanken, in der Besprechung der Taufe freilich auch, worauf namentlich Möhler hingewiesen hat, mehrfache Abhängigkeit von Faustus

---

1) Vgl. Apologia p. 301 flg.; ein mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit von Barclay durchgeführter Grund.

2) Apologia Thes. XIII, 10. XII, 6: christianae religionis, qui pura et spiritualis est et minime ceremonialis . . . per omnia sequimur spirituale Christi evangelium, ut carnalitate legalis dispensationis distinguitur.

Socinus. Wie es im Christenthum nur Einen Herrn und Einen Glauben, so giebt es auch nur Eine Taufe: die des Geistes, auf welche die Wassertaufe des Johannes nur eine Weissagung und ein Vorbild war, das aber mit dem Eintritt der Sache aufhören muss.[1] Aus den hohen Wirkungen, welche die Apostel der Taufe zuschreiben, geht hervor, dass sie nur jene Taufe Christi, die Geistestaufe, meinen;[2] die Beibehaltung der Wassertaufe dagegen, welche nur ein zeitweiliges Zugeständniss Christi an den fleischlichen Sinn der Juden war (Jo. IV, 12), als ständige Institution sich weder durch ein Gebot des Herrn noch durch eine allgemeine Praxis der Apostel rechtfertigen lässt,[3] ist nur ein jüdisches Vorurtheil: »in hoc, sicut in plerisque aliis, judaizant adversarii.« Das Christenthum bedarf der Taufe auch nicht als eines äussern Kennzeichens seiner Mitglieder: »professio fidei in Christum et vita sancta ei respondens, praestantius est christianitatis signum quam externa ablutio.« Mit der Taufe überhaupt falle endlich auch

---

1) Apologia Thes. XII, 3: Primo, quod solummodo unus sit baptismus, sicut unus dominus, una fides. Secundo, quod unus hic baptismus, qui et Christi baptismus est, non sit lotio vel ablutio aquae, sed baptisma Spiritus. Tertio, quod baptisma Johannis hujus figura fuerit, et ceu figura cedat substantiae; licet hoc permaneat, illud tamen cessat.

2) Rom. VI, 3. 4. Gal. III, 27. Col. II, 12: Quo apparet, hoc non de aquae baptismo intelligi. Fac autem, omnia visibilia membra (ut dicuntur) ecclesiarum, quae tunc Romae, Colossis, Galatiae fuerant, externa aqua baptizatos fuisse; fac ita fuisse, non dicent tamen, eos omnes Christum induisse, cum pleraque in iis ad illos epistolis contrarium ostendant. Daher legt B. in obigen Stellen den Vordersatz nach dem Nachsatz aus.

3) Denn dass Mt. XXVIII, 19 auf die äussere Taufe gehe, sei precaria petitio principii. Vielmehr: praecepit (Christus) eos baptizare εἰς τὸ ὄνομα, id est in nomen, non in nomine ... id est in vim et virtutem, et non mera formali verborum expressione cum aquae baptismo conjuncta. — In Bezug auf den Apostel Paulus, der viele, die er bekehrt, nicht getauft, die Taufe nicht als einen Theil seiner Sendung, also als nicht wesentlich betrachtet habe (1. Cor. I, 17), herrscht bei B. dasselbe Missverständniss wie bei Fox. Allerdings Petrus und die andern Apostel hätten mit Wasser getauft; aber sie haben auch die Beschneidung und die jüdischen Reinigungsgesetze noch für nothwendig und wesentlich geachtet (p. 369): sic etiam aliis usi sunt, viz. circumcisione et legalibus purificationibus, ad quae agenda nullum a Christo habebant mandatum.

die Kindertaufe dahin, für die sich nicht einmal in der Schrift ein Anhalt fände.

Ebenso wie mit der Taufe steht es mit dem Abendmahl. Dieses hat nur den Werth eines Sinnbildes für den geistigen Genuss des Fleisches und Blutes Christi, d. h. für die Gemeinschaft mit jenem semen und lumen divinum, welches allein der wahre, geistige und himmlische Leib Christi ist; aber ein äusseres Mahl, ein sinnlicher Empfang von Brod und Wein ist für jene geistige Gemeinschaft unwesentlich und viel eher hinderlich als fördernd: anima, non corpus nutriendum est; qui junctus est domino, unus spiritus est cum eo, non una caro (p. 259). Der Glaube selbst ist daher das rechte Abendmahl, und wie dies, nicht enthalten in Hostie und Kelch, in jedem Moment des innern Lebens von den Gläubigen empfangen wird, so wird ihnen auch umgekehrt jedes leibliche Essen und Trinken zu einem Gedächtnismahl des Leibes und Blutes Christi. [1] Auch hier hat Christus nicht eine bleibende Ceremonie stiften wollen; wenn er bei dem letzten Passah, das er mit seinen Jüngern hielt, zu ihnen gesagt hat, das thut zu meinem Gedächtniss, so hat er damit nur gemeint, dass sie bei diesem letzten gemeinsamen Essen seiner und seines Todes gedenken sollten. [2]

Es ist, als ob Barclay in einem unbewussten Gefühl, dass diese Auflösung der Sacramente ein Unrecht an der geschichtlichen Continuität der Kirche und einen Raub an dem christlichen Leben des Einzelnen begeht, wenigstens in Einem Punkte die Einseitigkeit und die Gefahr der spirituali-

---

1) Apologia p. 306. Vgl. p. 292: coena igitur domini vel coenatio cum domino non limitatur frangendi panis ceremonia ... sed realiter possidetur quandocunque anima introvertitur ad lumen domini ... quo fruuntur fideles omni tempore, magis licet, cum simul congregantur (im Gottesdienst).

2) Apologia p. 301: eine Exegese fast ebenso abenteuerlich wie Carlstadt's Auslegung der Einsetzungsworte. — Ich kann mich hier kürzer fassen, denn B's Hauptgründe sind nur dieselben, die wir schon bei Fox kennen gelernt: seine letzte Instanz immer wieder Jo. VI; bei der willkürlichsten Umdeutung von 1. Cor. X, 16. 17 und XI, 23 fgd.

stischen Negation habe aufheben wollen, und zwar in der nachdrücklichen Hervorhebung auch einer positiven Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft. Diese Bedeutung findet er in dem Quäkerischen Gottesdienst, in dem sich das ganze positive Interesse, das er an der Kirche hat, concentrirt. Gegenüber dem von Gott verworfenen fleischlichen, ceremoniösen Wesen der andern Culte, ihrer ἐθελοθρησκεία, ihrer Lethargie und geistlichem Tode sieht Barclay in seinem Cultus die alleinige Verwirklichung der von Christo gebotenen Anbetung Gottes allein im Geist und in der Wahrheit.[1] In begeisterter Weise und in merkwürdiger Aehnlichkeit mit jenem Ideal der »erhabenen Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüther«, das Schleiermacher in seinen Reden gezeichnet hat,[2] entwirft Barclay ein Bild dieses Gottesdienstes, durch dessen überwältigenden Eindruck er einst selbst für das Quäkerthum gewonnen sei. »In einem einfachen, nur mit zwei Reihen von Bänken angefüllten Saal ohne Schmuck und Bild, ohne Kanzel, Altar und Orgel, auf der rechten Seite die Männer, auf der linken die Frauen, versammeln sich die Freunde des Lichts, durch keine Glocken gerufen, in dem tiefsten Stillschweigen, um den Geist von allen irdischen Zerstreuungen in sich zurückzuziehen, von allem Zusammenhange mit den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens zu befreien und durch diese innere Sammlung sich zum Vernehmen der himmlischen Einsprache geschickt zu machen. Diese feierliche Stille mag wohl eine halbe oder ganze Stunde fortgesetzt werden, ohne dass sie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche das Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geiste be-

1) Apologia p. 263: Cultus ille, praedicatio, oratio et cantatio, quam nos defendimus, tuemur et volumus, talis est, quae a Dei spiritu provenit et semper ejus influentiam habet comitem; cum et motu ejus incipiatur et vi et virtute ejus continuetur et praestetur, ideoque cultus sit pure spiritualis, qualem postulat scriptura. Jo. IV, 23. 24. 1. Cor. XIV, 15. Eph. VI, 18.

2) Vgl. Apologia p. 226 fgd. mit dem Schluss der IV. von Schleiermacher's Reden über die Religion. (S. 305 der dritten Aufl.).

wegter Gemüther hervorbringt, bis sich endlich ein Glied von oben angetrieben fühlt, Mann oder Weib, das Haupt entblösst, sich erhebt zur Predigt oder auf die Kniee niederfällt zum Gebet, je nachdem der Geist es eingiebt«.[1] Nur solche Predigt und solches Gebet ist rechte Predigt und Gebet. Aber auch, wenn, wie nicht selten geschähe, die Versammlung auseinander geht, ohne dass ein einziges Wort gesprochen, so seien doch ihre Seelen sehr gesättigt und ihre Herzen auf wunderbare Weise mit einem geheimnissvollen Gefühl göttlicher Kraft und göttlichen Geistes erfüllt worden, »quae virtus sine verbis de vase in vas transmissa fuerit«. Und wie Schleiermacher gerade aus dem gegenseitig belebenden, ergänzenden und erhebenden Einfluss, den im gemeinsamen Gottesdienst Alle auf den Einzelnen und unter einander ausüben, den Werth und die Nothwendigkeit des Gottesdienstes ableitet, so setzt auch Barclay dessen Bedeutung darin, dass durch dies Zusammensein, bei dem nur Geist auf Geist wirken soll, ein Strom der Erquickung, ein »flumen refectionis« von dem Einen auf die Andern übergehe, der, wie mit magnetischer Kraft, die Seelen an einander fesselt und gleichsam in einander verschmelzen lässt[2].

---

1) Möhler S. 516 fgd. Vgl. auch Schneckenburger S. 90.

2) Es ist nicht nöthig, hier noch weiter auf die Gründe einzugehen, mit denen B. die Consequenzen, die sich schon aus dem lumen divinum ergeben, das Verwerfen eines stehenden geistlichen Lehramtes, aller theologischen und gelehrten Bildung als der Zeichen und Folgen der Apostasie der Christenheit, rechtfertigt. Diese Gründe, übereinstimmend mit den Grundgedanken des ältern Puritanismus, ergeben sich von selbst und sind auch schon früher öfters berührt worden. — So viel Wahres jene Theorie B.'s vom Cultus enthält, trotz aller Einseitigkeit, so liegt doch die Gefahr nur zu nahe, die Möhler treffend so ausgesprochen hat (S. 538): »An welcher tödtlichen Langeweile, Geistesleerheit, Dumpfheit, an welchen kranken Phantasien die meisten ihrer Mitglieder während der Stille in den gottesdienstlichen Versammlungen leiden, wird Gott wissen und ein jeder Mensch leicht erschliessen können, der sich einige Erfahrungen durch eigene und fremde Beobachtungen erworben hat. Es erfordert einen grossen Reichthum an Geist und Kenntnissen, ein schon ganz von dem Glauben durchdrungenes Gemüth, um aus sich selbst schöpfen zu können«. Nur darf man hinzufügen, dass dieselben Gefahren, auf welche M. hier in richtiger psychologischer Kenntniss hingewiesen, ebenso das andere Ex-

Unmittelbare Erleuchtung und geistiger Cultus, in deren exclusiver Geltendmachung die unterscheidende Eigenthümlichkeit von Fox bestand, sind somit auch die leuchtenden Brennpunkte des dogmatischen Systems, durch welches Barclay das ursprüngliche Wesen des Quäkerthums vor der Geschichte und dem Denken zu rechtfertigen und mit beiden zu versöhnen unternahm. Aber unter diesem ausgleichenden Bestreben, in welchem Barclay nur die unter den andern Quäkern seiner Periode allgemein, wenn auch oft unbewusst herrschende Tendenz widerspiegelt, war unmerklich das Quäkerthum selbst umgestaltet worden. Allerdings bleibt für alle Punkte des Systems das enthusiastische Princip formell massgebend; materiell aber ist es grade für die wesentlichsten durchbrochen. Bei Fox und den ersten Quäkern erscheint das gesammte religiöse Leben durchweg nur als Wirkung der übernatürlichen Kraft; seine wahren Momente nur die, in welchen diese Kraft Gottes den Menschen ergreift (vgl. S. 212); eine allmälige Entwicklung, eine Mitwirkung des freien Willens, wie bei Barclay, wird nicht zugegeben; das christliche Leben wird nur betrachtet unter dem Gesichtspunkte unbedingter Vollkommenheit. Bei Barclay dagegen wird diese Vollendung erst in das Ende einer allmäligen sittlichen Entwicklung verlegt, und die Manifestation des Uebernatürlichen, das Erzittern, bildet bei ihm nicht die Regel, sondern die Ausnahme, beschränkt auf den Durchbruch der Gnade in der Wiedergeburt

trem des Quäkerischen Cultus, den Lippendienst der katholischen Messe, bedrohen. — Uebrigens führte die Einförmigkeit jenes silent meeting und das Nachlassen des Enthusiasmus noch während der Lebzeit von Fox wenigstens zu einer Art von Predigtamt. In vielen Gemeinden wurde Einem Mitglied, das in seinem bürgerlichen Gewerbe blieb und keinerlei Vorrechte vor den andern erhielt, nur zuweilen einen besonderen Platz im Betsaal, die Predigt als besondere Aufgabe zuertheilt; solche Prediger erhielten, wenn sie es bedurften, auch Unterstützung aus der Gemeindekasse. Nicht selten waren sie auch Wanderprediger. Das Nachlassen dieses »acknowledged ministry« in unserm Jahrhundert hat nicht wenig zum Verfall des Quäkerthums beigetragen. So wurde auf dem 1856 gehaltenen Jahresmeeting constatirt, dass in Bristol und Somerset zwei Drittel der Gemeinden keine Prediger hätten.

und auf diejenigen Momente des Gottesdienstes, in welchen, weil »die Bilder der niedern Welt aus der der Erscheinung des Lebens harrenden Seele nicht weichen wollen, ein heftiger Kampf des Geistes entsteht, ein Ringen der Mächte der Finsterniss mit denen des Lichts, und dieser innere Streit sich nach aussen offenbart im schwersten Aechzen und Seufzen, im Erzittern des ganzen Körpers«,[1] bis dass die Macht der Wahrheit überwiegt und das Seufzen sich verwandelt in frohen Jubelton, »in dulcem harmoniam et laudis melodiam«. Aber dieser »internus labor«, wie ist er doch so etwas ganz anderes, als jene »Kraft des Herrn«, welche Fox ergriff in den Anfangszeiten seines Prophetenthums. Noch stärker tritt die Verschiedenheit dadurch hervor, dass bei B., und zwar grade in Folge der formellen Durchführung des enthusiastischen Princips, die Consequenzen dieser Auffassungsweise des Christenthums klarer zu Tage kommen, als bei Fox. Zwar kennt B. kein religiöses Leben ausser dem christlichen, und dieses erscheint bei ihm nur in seiner energischsten Form, in der höchsten Potenz. Das Christenthum ist ihm nichts Anderes, als ein persönliches Einwohnen Christi in uns; von nichts als der »secreta vita, vis et virtus Christi« ist stets die Rede. Aber dieser Christus in uns ist ja nur eine undefinirbare geistige Substanz, ohne realen Zusammenhang mit dem historischen Christus. Denn alle Versuche Barclay's, dem Leben Christi eine Bedeutung für das lumen internum zu vindiciren, ebenso wie den Schneckenburger's, »die am Kreuz vollbrachte Erlösung als die potentielle, die sich im Innern des Menschen vollziehende als die actuelle Verwirklichung dieser Potenz« zu betrachten, sahen wir durch die Behauptung von dem »mediator ab initio, dem agnus a jactamine mundi interfectus« vereitelt. Das Christenthum ist losgelöst von seinen historischen Grundlagen. Und hier bewährt sich die Wahrheit eines Wortes von Schleiermacher: religiöse Menschen sind durchaus historisch. Wo Quelle und Centrum

1) Möhler S. 518 nach Apologia p. 231.

des Christenthums verlassen wird, muss auch das Wesen desselben alterirt werden. Wenn daher von Barclay behauptet wird, dass auch unter Juden, Heiden und Türken es keinen gebe, der nicht »mensuram quandam luminis filii sui« von Gott empfangen habe; wenn er dieses Maass für ausreichend zur Seligkeit und sie bewirkend betrachtet; wenn er demgemäss die Glieder des Leibes Christi in allerlei Volk und allen Religionen findet, die von Christus nichts wissen; wenn er keinen andern als einen formellen Unterschied anerkennen kann zwischen dem Geist eines Plato, Pythagoras und Plotin, eines Seneca und Cicero und dem heiligen Geist[1], so bleibt damit als das Wesen des Christenthums doch nur übrig eine Summe von moralischen Grundbegriffen, welche als unverlierbare Ideale der menschlichen Natur auch in den andern Religionen sich finden: Lehrsätze, aber nicht eine neue Lebenskraft. Und in der That, wenn B. das Wesen des Christenthums angiebt, so setzt er es mit Verläugnung seiner Grundauffassung der Frömmigkeit nur darin, zu wissen, »quod bonum, aequum et justum sit« und unterscheiden zu können »inter bonum et malum«, nur in die moralischen Tugenden, in deren Erreichung die Aufgabe des menschlichen Lebens, »totum hominis officium« bestehe[2]; und als Christen gelten ihm daher zuletzt alle diejenigen, welche, was auch sonst ihr religiöser Glaube sei, Menschen sind »bonae integritatis et simplicitatis cordis«[3]. Wenn dies Alles nun auch

1) Vgl. Apologia p. 70. 173. 116: Jesum Christum intus cognoscebant quasi remedium ad liberandos eos a malo isto semine et pravis inclinationibus, licet non sub denominatione illa.

2) Apologia p. 103. 112: totum nos docet officium: primo temperanter vivere, quod comprehendit temperantiam, castitatem et modestiam, et ea, quae nostra pecurialiter intersunt. Secundo, juste, quod comprehendit aequitatem, justitiam et honestatem, et ea, quae ad proximum spectant. Et denique pie, quod comprehendit sanctitatem, pietatem et devotionem, eaque omnia, quae ad officium hominis erga deum spectant. — Dies zugleich das Wesentliche von B.'s Ethik.

3) Apologia p. 173 als ächte Glieder der Kirche: homines scilicet bonae integritatis et simplicitatis cordis (inter Gentiles et Turcas et Judaeos, et in omnibus Christianorum sectis), licet in quibusdam intellectu occoecati . . . potissimum studentes et laborantes a peccato liberari.

zurückgeführt wird auf das lumen Christi, so wird doch daraus klar, dass eben dies lumen divinum im Grunde nichts ist, als eine Abstraction aus dem historischen Christenthum, hervorgegangen aus der Tendenz, an die Stelle der positiven Religionen, die das Wesen der Religion nicht rein zur Darstellung gelangen lassen, sondern mit Aussendingen und mit »Geschichte, geschrieben oder überliefert« vermischt, jene »Religion an sich« treten zu lassen, von der alle positiven Religionen nur die zufälligen Formen seien. Die nothwendige Folge davon ist, trotz aller enthusiastischen Verhüllung, die Umwandlung der christlichen in die natürliche Religion. Von ganz entgegengesetzten Motiven aus und ungeachtet des durchgängig verschiedenen innern Charakters der Frömmigkeit, gelangt damit das Quäkerthum zu derselben Stellung den Grundthatsachen des Christenthums gegenüber wie der Deismus und wie sie ihren Ausdruck gefunden in den Worten Saladins in Lessing's Nathan: »als Christ, als Muselmann, gleichviel, ich habe nie verlangt, dass allen Bäumen Eine Rinde wachse.« Nicht religiöse Theorie, sondern ethische Tendenz und Gehalt unterscheiden im letzten Grunde die beiden Richtungen, Quäkerthum und Deismus, die, wie die beiden feindlichen Brüder Esau und Jacob, aus dem Schoosse derselben Mutter hervorgingen. Daher auch Hume die Quäker gepriesen hat, weil sie mehr als jede andre Secte frei seien vom Priesterthum, fast einer Versammlung von Deisten gleichend, und die Häupter der französischen Aufklärung, ein Voltaire, Diderot, Mirabeau, ihnen ihre Neigung zuwandten, als der Kampf um die Freiheit Amerikas die Aufmerksamkeit Europas auf die ersten Begründer dieser Freiheit lenkte.

4. Hiermit verlassen wir Barclay, dessen System wir auf dasselbe Resultat hinauslaufen sahen, wie die allgemeine Entwicklung des Quäkerthums überhaupt in seiner zweiten Periode. Der Abschluss des Dogma war nur der begleitende Ausdruck für die Tendenz, die gleichzeitig das Quäkerthum

beherrschte, seine Stellung und Bedeutung auch für die Folgezeit bestimmend, die Kirche zu sein einer gegen das Dogma wie gegen alle geschichtlichen Elemente des Christenthums absolut indifferenten Gestaltung desselben, ein Christenthum ausschliesslich der praktischen Frömmigkeit in der Form des Spiritualismus. Was daher dem Quäkerthum fortan seinen Charakter verlieh, war eine eigenthümliche Ausbildung der christlichen Sittlichkeit und die Gestaltung des ganzen äussern Lebens zur reinen und völligen Darstellung derselben. Nur waren die Quäker, trotz ihrer universalistischen Theorie, viel zu sehr Engländer, als dass nicht, dem anglicanischen Nationalcharakter angemessen, das Sittliche bei ihnen zugleich die Form äusserer Gesetzlichkeit angenommen hätte, und viel zu tief verflochten in die Kämpfe des ältern Puritanismus, als dass sie von starrem Festhalten an den äussern Abzeichen desselben in Cromwell's Zeit abzulassen vermocht hätten. So wurde für das Leben der Quäker eine eng begränzte und unveränderliche Form maassgebend, eine Reihe sie von da an bis in die Gegenwart charakteristisch unterscheidender Sitten und Gebräuche, die man aber nur dann als »barocke Consequenzen ihres Subjectivismus« bezeichnen kann, wenn man allein auf das Aeussere oder die geschmacklose Buchstabenstecherei ihrer biblischen Beweisführung für dieselben, nicht auf die zu Grunde liegende Gesinnung achtet.

Der ununterbrochene Ernst einer in sich fest gegründeten, stets auf das Wesentliche und Gute gerichteten Gesinnung ist der hervorstechendste Zug im Leben des ächten Quäkers[1]. Sein äusserer Ausdruck jene unbewegliche Gleichmässigkeit (unmoveableness) der ganzen Haltung, zu der die Quäker von frühester Kindheit an erzogen werden,

1) Vgl. zu dem Folgenden: Schröckh S. 413 fgd. und die auch von Hundeshagen mitgetheilte Schilderung in dem Morgenblatt für gebildete Leser, Jahrg. 1846 No. 216 fgd. — Es wird Entschuldigung finden, wenn ich hier, wo andere Quellen und eigene Erfahrung nicht zu Gebote stehen, jene Schilderungen zum Theil wörtlich aufnehme.

und die wohl Fröhlichkeit, nie lärmende Lustigkeit aufkommen lässt. »Sie reden wenig und mit Bedacht und hassen die leere Geschwätzigkeit, welche den Leichtsinn und die Frivolität begleitet.« »Treffen sich Bekannte, so schütteln sie einander die Hände und drücken die Hoffnung wechselseitigen Wohlbefindens aus; beim Scheiden ein Händedruck und ein einfaches farewell. Alles, was nur auf Tand und Flitter hinausläuft und nur den Sinnen schmeichelt, ist verpönt«. Zum Theater, zur Musik, überhaupt zur Kunst nimmt ihr Trachten nach einem stillen und behutsamen Wandel, wie ihr herber puritanischer Rigorismus dieselbe Stellung ein, wie der montanistische Eifer Tertullian's; viele Ausführungen von Barclay's fünfzehnter These stimmen fast wörtlich überein mit dessen Polemik gegen die Lascivität des heidnischen Amphitheaters, als eines privatum consistorium impudicitiae, als eines templum omnium daemonum, einer ecclesia diaboli[1]. An die Stelle von Theaterbesuch, Concert und Tanz tritt der Friede und das Behagen des englischen Hauses mit dem Segen und dem Reiz seines Familienlebens, und »die häusliche Einrichtung eines wohlhabenden Quäkers, die innere Beschaffenheit seines Hauses kann in der Regel als Ideal englischer Ordnung, englischer Reinlichkeit und englischen Comforts dienen; dazu als Beispiel der Vereinigung von Eleganz und Einfachheit. Die ganze Atmosphäre eines Quäkerhauses hat etwas ungemein Friedliches und Wohlthuendes«. Eine gehaltene und edle Geselligkeit lässt es wohl erkennen, wie treffliche Früchte die Beschäftigung nicht mit Romanen und Novellen, sondern nur

1) Barclay in der XV. These: »dass es unter den Christen nicht zulässig, allerhand Spiele und Lustbarkeiten, ingleichen Comödien und Schauspiele, unter dem Vorwand erlaubter Ergötzungen, zu gebrauchen, als welche mit dem Schweigen oder mit dem stillen behutsamen Wandel eines Christen und mit der christlichen Ernsthaftigkeit nicht übereinkommen. Denn Lachen, Spielen, Scherzen, Spötterei, Possen und Gaukelwerk nebst allem unnützen und eitlen Gespräch sind weder christliche Freiheit, noch unschuldige Fröhlichkeit«. Das Schauspiel nur: »inutilium et mendacium verborum compilatio«. Der höllische Wandel der Comödianten und Tanzmeister bezeuge zur Genüge, welchem Herrn sie dienen.

mit der ernstern Literatur, den »legitimen« Schriften, mit Geschichte, Erdkunde, wissenschaftlichen Werken aller Art für gründliche und feine Bildung auch der Quäkerinnen trägt. Kleidung und Tracht sind von der schlichtesten Einfachheit in der Form, aber von höchster Sauberkeit und von den gediegensten Stoffen. Der breitkrämpige Hut, der Rock ohne Kragen, statt der Knöpfe nur mit Häkchen zusammengehalten, wie die Puritaner ihn zu Cromwell's Zeiten trugen, macht auf den ersten Blick den Quäker kenntlich; der aschgraue Hut ohne Band, Blume, Feder oder sonstigen Putz, das aschgraue Seidenkleid, der helle Shawl sind das Kennzeichen der Quäkerin[1]. Wie hier in der Beschränkung der Kleidung auf das Einfache und Nothwendige, so beruht auch in andern Stücken der Bruch mit den conventionellen Gebräuchen der Gesellschaft nicht nur auf religiösen Motiven oder auf buchstäblicher Auslegung der Schrift[2], sondern auch auf den sich bahnbrechenden Tendenzen des Naturrechts und der Rückkehr zum Naturgemässen. So ihr »Du« zu Jedermann, ihr Verbot, vor Niemanden, auch vor dem Könige nicht, den Kopf zu entblössen, worin ihnen die Leveller vorangegangen waren (vgl. S. 296 Anm.) — noch das Haupt zu neigen oder die Kniee zu

1) Die theologische Rechtfertigung der These: »dass es einem Christen nicht gebühre, Ueberfluss in Kleidern zu gebrauchen, so keinen Nutzen hat als zur Zierde und Eitelkeit« bei Barclay, thes. XV. — »Die gleichmässige Tracht und das unerschütterliche Ausharren gegen alle Verführungen der Mode und alle Schmeicheleien der Eitelkeit ist nicht Folge eines bindenden religiösen Statuts. Die einzige Beschränkung, wenn sie dafür gelten kann, ist eine sehr allgemein gehaltene Empfehlung, sich einfach zu kleiden. Aber Gebrauch und Herkommen gelten als Gesetz, und ihre siegreiche Kraft wurzelt darin, dass jede Abweichung bei Brüdern und Schwestern den Verdacht des Abfalls vom Glauben und beabsichtigter Trennung von der Gemeinde begründen würde«. (Morgenblatt.)

2) Dass diese buchstäbliche Auffassung der h. Schrift nicht, wie es oft dargestellt wird, das treibende Motiv für die Quäkerischen Sitten, auch nicht während der Zeit religiöser Gährung bei Fox, war, geht daraus hervor, dass sie nicht alle betreffenden Vorschriften (vgl. Mt. X) buchstäblich befolgten, sondern nur die mit ihren Grundprincipien verwandten. Vgl. auch oben S. 197.

beugen; solche Ehre gebühre nur Gott, aber nicht den Menschen, die alle einander gleich sind. Auch in der Verwerfung aller herkömmlichen Ehrentitel (als «Ew. Heiligkeit, Ew. Majestät, Excellenz, Ew. Gnaden« u. s. w.) findet sich ein Element der Principien, welche in der französischen Nationalversammlung (1790) zur Abschaffung des Adels und aller Standesauszeichnungen führten, wenn auch die Quäker ebenso wie die Leveller beharrlich versicherten, dass sie keineswegs die Unterschiede der Stände aufheben wollten und sich fast nur auf die religiöse Rechtfertigung beschränkten. Denn jene Titel wie alle Complimente seien meist nur eine Verführung zur Lüge und Heuchelei für den, der sie anwendet, zu Stolz und Ueberhebung für den, der sie empfängt[1]. Wahrhaftigkeit und Einfachheit in Wort und That ist ihnen das Grundgesetz des Lebens, und dieses selbst erscheint »als eine ununterbrochene Thätigkeit, sei es in eigenen Geschäften oder in frommen Werken. Müssiggang ist ihnen eine Art Laster, nur vom gesetzlichen Standpunkte aus minder strafbar als ein positives Verbrechen«.

Vieles von dem, was das Privatleben der Quäker charakterisirt, findet eine Analogie, zum Theil selbst seine Quelle allerdings auch schon in dem Leben der ältern Puritaner, wie

---

1) »Wir finden auch dergleichen in der Schrift nicht. Die Christen redeten ohne einige solche mit den Aposteln. Sie sagten weder Ew. Heiligkeit noch Ew. Hochwürden geruhen. So werden die Apostel nirgends Lord Petrus, Lord Paulus, noch auch Magister Petrus oder Magister Paulus, sondern schlechtweg Petrus und Paulus genannt. Woraus augenscheinlich zu sehen, dass dieses eine offenbare Frucht des Abfalls sei«. Barclay, thes. XV. — »Spricht der Quäker vom Monarchen oder der Monarchin, so ist es eben nur der König oder die Königin, nicht »Seine« oder »Ihre«, »most gracious Majesty«. Einen Herzog nennt er nie »Your Grace«. In der Ueberschrift seiner Briefe weiss er nichts von »mein Herr«, in der Unterschrift nichts von »ergebenster oder gehorsamster Diener«. Schreibt er an einen ihm Fremden, so heisst er »geachteter Freund«; ein Bekannter erhält »Geschätzter« oder, ist es ein Vertrauter, »mein geschätzter Freund«. Dem Fremden gegenüber zeichnet er »Dein Freund«, bei Bekannten »aufrichtig der Deine«. (Morgenblatt.)

überhaupt in dem Charakter der Frömmigkeit der reformirten Kirche, ihrer Betonung der guten Werke als einer Bewährung der Erwählung. Und doch zeigen sich in dem Quäkerthum auch hier eigenthümliche Unterschiede, welche auf einen Ruhepunkt und eine neue Wendung dieser Form der reformirten Frömmigkeit hinweisen. Auch die älteren Puritaner hatten sich ausgezeichnet durch den Eifer frommer Werke, aber ihr praktisches Christenthum trug mehr den Charakter des sich von der Welt Zurückziehens; und ferner war bei ihnen die Idee des religiös Sittlichen untrennbar verbunden mit den mannichfaltigsten Ideen politischer Reform. Dagegen die Entsagung von aller Politik nach dem Bruch mit der Revolution, das Verbot des Widerstandes gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit, des Waffengebrauchs und der Nothwehr, das unbedingte Friedens- und Leidensprincip, dem die Quäker in der zweiten Periode sich zuwendeten, bildet von nun an einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und den andern Zweigen des Puritanismus[1]; und das Quäkerthum hat an diesen Satzungen festgehalten, auch als es sich ein Jahrhundert später abermals um einen erhabenen Kampf für die Freiheit und ihr zweites Vaterland handelte[2]. Nur in dem Verbot des Eides, gestützt auf den Buchstaben und das Missverständniss von Math. V, 34—37 und Jac. V, 12, macht sich noch eine Nachwirkung des alten Baptistengeistes und seiner Stellung zum irdischen Staatswesen geltend. — Jene neue Wendung aber der puritanischen

1) Barclay thes. XV, 6. Quod Christianis minime licet malo resistere, nec bellum gerere aut in ullo casu pugnare. Mit Berufung auf Mt. V, 38 fgd. Eph. VI, 12. 1. Cor. X, 4. Jac. IV, 1. Gal. V, 24.

2) Auf das Verhalten der Quäker im nordamerikanischen Freiheitskriege ist schon oben S. 244 hingedeutet worden. Sie standen beim Beginn der Revolution auf Englands Seite und feierten die Niederlagen der Amerikaner. »Einzelne Mitglieder der Secte, wie die später so berühmten Generale Mifflin und Green, welche für die Unabhängigkeit kämpften, wurden ausgestossen. Doch hat, allen Warnungen der Aeltesten ungeachtet, sich später die Jugend bei allen Kämpfen betheiligt«. Vgl. K. J. Neumann, Geschichte der vereinigten Staaten von Amerika. Berlin 1863. I, 96.

Grundrichtung tritt darin hervor, dass so grosses Gewicht auch auf die stille und verborgene Frömmigkeit der Einzelnen gelegt ward, das Quäkerthum sich doch nicht an dieser privaten Thätigkeit genügen liess, sondern die Zusammenfassung und Organisation aller frommen und humanen Bestrebungen zur wesentlichsten Aufgabe der Gesellschaft als solcher machte und eben dadurch in das öffentliche Leben eingriff. Als Gesammtheit widmete es sich jenen praktischen Zwecken edelster Art, die ihm eine hervorragende sociale Bedeutung für England auch für die Folgezeit erwarben: der Unterstützung aller Anstalten der Barmherzigkeit in ihren mannichfachsten Gestaltungen, der Sorge für Arme, Kranke und Verlassene, und zwar nicht nur für die aus ihrer eigenen Mitte. Schon in der ersten Gemeindeordnung[1] findet sich das Gebot regelmässiger Collecten für die Armen unter der Gemeinde, damit diese sich nicht an fremde Wohlthätigkeit zu wenden brauchten, und »das Evangelium nicht gelästert werde«; nie hat man einen Quäker betteln oder um Aufnahme in eine öffentliche Anstalt bitten sehen[2], und unter den Vorschriften Penn's für die Colonien jenseit des Meeres ist eine der obersten die, dass auf den Strassen weder Bettler, noch Blinde, noch Waisen, Wittwen oder Krüppel gesehen werden, sondern diese alle eine sichere Zuflucht in den Gemeindehäusern finden sollten. In den herrlichen, zwischen grünen Hügeln sich hinziehenden Thälern Pennsylvaniens entwickelte sich auch brüderliche Gastfreundschaft als eine der schönsten Tugenden des

1) Letters of early friends p. 278.

2) Aus statistischen Ermittlungen (s. Rowntree, Quakerism past and present p. 62) geht hervor, dass bei den Quäkern auf jedes Mitglied ein dreimal grösserer Beitrag zur Armenpflege kommt, als sonst auf die Mitglieder der bürgerlichen Gemeinde, und dass bei ihnen die Zahl der Aermern ungleich geringer ist als in den andern Denominationen. Allein die Quäker von York haben während der Jahre 1828—57 c. 20,830 L. auf die Almosenpflege verwendet, also jährlich c. 694 L. — Die Londoner Qu. geben — nach dem Morgenblatt — keinem ihrer Armen wöchentlich weniger als neun Schillinge (drei Thaler). Sie würden aber auch einen jeden ausstossen, der die öffentliche Wohlthätigkeit in Anspruch nähme.

Quäkerthums. »Die Bewohner von Landstrassen hielten in offenen Zellen Speise und Trank bereit, wo Reisende ohne alles Entgelt sich laben konnten. Selbst für die nächtlicher Weile Vorbeikommenden war reichlich gesorgt«[1]. Ueberhaupt sind die Quäker, wenigstens in London, »wie die reichste, so auch die wohlthätigste aller christlichen Secten. Weder Gesetz noch Herkommen legt den Mitgliedern in Betreff der Almosensteuer eine Verpflichtung auf: aber die meisten befolgen die altjüdische Regel, den zehnten Theil ihrer Einkünfte den Armen zu geben. Was man in London von Stiftungen und Institutionen hört oder liest, die ohne Sectengeist rein Menschenwohl zu fördern suchen, überall stehen Quäker an der Spitze«. Ebenso war ihnen nicht nur die sorgsamste Unterstützung ihrer Freunde, die, »um des Zeugnisses der Wahrheit willen«, in den Zuchthäusern schmachteten, eine heilige Sache, sondern schon früh lag ihnen und namentlich Penn eine allgemeine Reform der Strafgesetze und des Gefängnisswesens überhaupt am Herzen, im Sinne der Humanität und der Erziehung der Gefangenen, damit diesen der Kerker nicht zum Grab für Leib und Seele werde, noch die Gefängnisse zu Verbrecherschulen[2]. So sind die Quäker die erste christliche Secte, welche die Werke der innern Mission zu ihrer Lebensaufgabe gemacht und das Christenthum vorwiegend nach seiner Bedeutung für die Lösung der socialen Aufgaben der modernen Welt betrachtet und gestaltet hat. Aus ihrer Mitte hat William Allen am Ende des vorigen Jahrhunderts Penn's Bestrebungen auch ausserhalb England verbreitet, und in ihrer Gemeinschaft »hat in unserm Jahrhundert Elisabeth Fry den Muth gekräftigt,

---

1) Neumann a. a. O. S. 102.

2) Penn: »Let all goals be in wholesome places, that the prisoners may not lie in the filth and straw like chaff«; eine seiner ersten Schriften will nachweisen, »what a hurtful thing it was for prisoners to lie so long in gaol, and how they learned wildness one of another, in talking of their bad deeds«. (Observations of the christian doctrine and practices of the early friends. Lond. 1842. p. 64. 65.)

durch welche die Busse und der Trost des Evangeliums in tausend Kerker gedrungen ist«[1].

5. Ein weltgeschichtliches Verdienst aber hat sich das Quäkerthum erworben durch die Aufhebung der Sclaverei, die von ihm zuerst als Forderung ausgesprochen ward, und für die es gekämpft hat bis zum Siege des Gedankens. Das Verdienst der ersten Anregung kommt hier, was oft übersehen wird, Fox zu. Noch Roger Williams, trotz aller Freundlichkeit gegen die Indianer, die ihm, als er, mitten im Winter aus Salem verbannt, während 14 langer Wochen umhergeirrt war, Zuflucht gewährt und dann die herrliche Insel Rhode-Island mit dem Gebiete von Providence geschenkt hatten, hatte dennoch ihre Kriegsgefangenen verkaufen lassen, sich auf das Gesetz des A. T. berufend. Fox hat zuerst das volle Menschenrecht auch der Schwarzen auf das Evangelium und die Freiheit anerkannt. Quäker waren es, welche fast gleichzeitig mit John Eliot, dem ersten Apostel der Indianer, diesen die Botschaft von Christo brachten, welche die Presbyterianer und Independenten Amerikas versäumt hatten; sie sind die eigentlichen Begründer wirksamer evangelischer Missionspredigt in Amerika[2]. Unter den Vorschriften aber, die Fox an die ersten Freunde, die 1656 auf den westindischen Inseln gelandet waren, ergehen liess, war nicht nur die, »ihre Neger aufzuerziehen in der Furcht Gottes, damit sie alle zur Erkenntniss des Herrn gelangen«, sondern auch die andere, dahin zu wirken, dass deren Herrn und Aufseher sie nicht grausam als Sclaven, sondern als Brüder behandelten, und dass ihnen nach einer Reihe von Jahren die Freiheit geschenkt werde. Denn, wie er in einem seiner Briefe nach Westindien schreibt: »liberty is the right of all men«[3]. — Was somit Fox begonnen, hat William Penn fort-

1) Hase, K. G. S. 517.

2) Zwar war schon 1649 von dem langen Parlamente die »Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums in Neu-England« beschlossen worden und wurde hernach durch Carl II. 1661 bestätigt. Ernst und mit Erfolg gearbeitet aber haben erst die Quäker.

3) In den Observations of the christian doctrine p. 67:

geführt. Vor allem dadurch, dass er dem Quäkerthum in Amerika eine neue Heimath, die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit und seiner Zukunft schuf und sein zweiter Begründer ward. In ihm hat zugleich der innere Charakter des Quäkerthums in seiner zweiten Periode seine vollendetste Ausprägung, seinen edelsten Repräsentanten gefunden. Nur unter diesem Gesichtspunkte hat ihn unsere Darstellung zu betrachten; denn eine eigentliche Geschichte seines Lebens liegt ebenso wie die der späteren Entwickelung des Quäkerthums in Amerika ausserhalb der Grenzen unserer Aufgabe [1].

6. Die ersten Quäker, die 1656 auf Barbadoes und den westindischen Inseln, bald auch in Massachusetts, der ältesten Puritaneransiedelung, erschienen, waren erfüllt von dem fanatischen Geist des Quäkerthums in jener Zeit seiner schwärmerischen Weltmissionen. Die Kunde von ihrem Auftreten im europäischen Mutterlande war ihnen voraufgegangen, und als sie in Boston ihre Flugschriften vertheilten, ihre Weherufe gegen die Baalspfaffen und die Brut Ismael's ertönen liessen, vor dem Rath mit dem Hut auf dem Kopf erschienen, den Statthalter, John Endicott, und die andern Mitglieder nur mit ihren Vornamen und mit Du anredeten, regten sie die heftig-

»I desired also, that they would cause their overseers to deal mildly and gently with their negroes, and not cruelty toward them; and that after certain years of servitude, they should make them free«. — Er will, dass die Quäker sich fleissig unter den Indianern bewegen sollen, um ihre Sprache zu lernen und in dieser ihnen predigen zu können.

1) The Select Works of William Penn. In V. vol. Lond. 1726 (III. Ed. 1782). Zur Einleitung: the author's Life I, I—CLVII. Correspondence of John Logan with W. P., collected by Hannah Penn. Philad. 1821. Memoirs of the hist. Society of Pennsylv. Philad. 1840. T. IV. (W. A. Teller) Lebensbeschreibung W. P. Berlin 1779. Schröckh 9, 340 fgd. (Auszug aus Sewel.) Clarkson, Memoirs of the life of W. P. Lond. 1813. 2 T. (Macaulay, Hist. of Engl. chap. 15; dagegen J. Payet, inquiry into the evidence relating to the charges brought by Lord Macaulay against W. P. Edinb. 1858.) — Ernst Bunsen, W. P. oder die Zustände Englands. 1644—1718. Aus dem Engl. Leipz. 1854 (ein Buch, das mir leider nicht zugänglich gewesen ist). Neumann, Gesch. der vereinigten Staaten von N. A. I, 95 fgd. — Ranke, E. G. 5, 408 fgd.

sten Verfolgungen gegen sich auf. Die harten Strafgesetze, die in Massachusetts, Plymouth, Connecticut und New-Haven gegen sie ergingen — diesen seit 1643 als »vereinigte Colonieen von Neuengland« verbundenen Puritanercolonien — entsprachen dem exclusiven Geist der streng calvinischen Orthodoxie und dem theokratischen Grundgedanken des älteren amerikanischen Independentismus[1]. Jeder Schiffscapitän, heisst es in einem Erlass vom 14. October 1656, welcher Quäker herüberbringt, soll hundert Pfund Strafe zahlen. Jeder Quäker soll gleich bei seiner Ankunft in ein Zuchthaus gebracht, hart gestäupt und beständig zur Arbeit angehalten werden, und Niemandem erlaubt sein, mit ihm zu sprechen oder zu verkehren; Verbreitung oder Vertheidigung quäkerischer Lehren oder Schriften soll mit Geldstrafen, im dritten Falle mit Gefängniss und Verbannung bestraft werden. Dem durch jede Gefahr nur gesteigerten und unbeugsamen Muth der Quäker gegenüber, die immer wieder aus der Verbannung zurückkehrten, erwies sich das Gesetz als ohnmächtig: an ihrer Märtyrerfreudigkeit scheiterten auch die grausamen Bestimmungen, die im November 1657 gegen sie erlassen wurden. Wer wissentlich einen Quäker beherbergt oder verbirgt, soll 40 Schillinge für jede Stunde zahlen und bis zur Entrichtung gefangen sitzen. Die Quäker selbst sollen so lange in Haft und Absperrung bleiben, bis sie auf ihre eigenen Kosten fortgebracht werden können; ausserdem soll, wenn das Zuchthaus fruchtlos geblieben, den Männern erst das eine, beim Rückfall auch das andere Ohr abgeschnitten werden; die Weiber werden hart ausgepeitscht; bei dem dritten Mal wird beiden die Zunge mit glühendem Eisen durchbohrt. Dessenungeachtet strömten die Quäker in grosser Zahl nach Massachusetts. Im Zuchthaus liessen sie sich lieber zu Tode stäupen, ehe sie

1) der in die Artikel jener Conföderation — der ersten auf amerikanischem Boden und der ersten unscheinbaren Grundlage der Vereinigten Staaten — auch die Todesstrafe für Lästerung der Dreieinigkeit und Gotteslängnung aufgenommen hatte.

die gebotene Arbeit verrichteten. Sie fuhren fort, den Gottesdienst zu unterbrechen, gegen die Magistrate als schändliche Unterdrücker und Tyrannen, welche die Kinder Gottes morden, zu predigen; in Salem erschienen Quäkerinnen nackt auf den Strassen, zu Newbury in Massachusetts auch in der Kirche. Da wurde im October 1658 bestimmt, dass jeder Quäker, der zum dritten Mal in der Colonie gefunden wird, gehängt werde. Wirklich ist in Massachusetts an drei Quäkern die Todesstrafe vollzogen worden[1]. Nur die Providence-Ansiedelungen, von Roger Williams geleitet, weigerten sich der Theilnahme an den blutigen Verfolgungen, theils weil sie die Erfahrung gemacht hätten, dass die Quäker da am wenigsten hinkämen, wo man sie am ruhigsten gewähren lasse, theils nach den Grundsätzen einer Toleranz, die Roger Williams ebenso weitherzig fasste, wie die Leveller im Mutterland[2], und die ihren Ausdruck auch gefunden in dem

---

1) Marmaduka Stephenson aus Yorkshire erklärte im Gefängniss zu Boston 1659, er habe, als er in seiner Heimath hinter dem Pfluge gegangen, eine Stimme in seinem Innern vernommen; da habe er Weib und Kind und Beruf verlassen und sei nach Barbadoes, von da nach Rhode-Island gefahren, wo er abermals hinter dem Pfluge das Wort des Herrn in seinem Innern gehört: gehe nach Boston mit deinem Bruder, William Robinson (einem aus London nach Amerika gekommenen Quäker). Also habe er gethan. Er und Robinson wurden zum Tode verurtheilt und am 27. Oct. 1659 hingerichtet, ihre Gefährtin, Mary Dyar aus Rhode-Island, als sie schon auf der Leiter des Galgens stand, begnadigt; als sie aber im Frühjahr 1660 zurückkehrte, ebenfalls gehenkt. (Uhden, Geschichte der Congregationalisten in N. England. S. 105.)

2) »Ich verlange keine Freiheit für mich, die ich nicht andern gönne«, ist ein Ausspruch R. Williams. »Papisten, Juden, Muselmänner und Atheisten mögen in ihren Gewissen ebenso unbelästigt bleiben wie ich; sie mögen ihren Gottesdienst einrichten, Geistliche aufnehmen und unterhalten, in welcher Weise sie wollen«. »Menschliche Gesetze über Glaubenssachen sind ein Eingriff in die Rechte Gottes: sie sind null und nichtig«. Auch er wollte unbedingte Trennung von Staat und Kirche, die bürgerlichen Rechte unabhängig vom religiösen Bekenntniss: »Gesetze, welche auf dem Grunde der Religion zwischen den Menschen einen Unterschied machen, sie unfähig für diese oder jene Aemter erklären, sind tyrannisch und verderblich«. (Vgl. Neumann a. O. S. 63.) — Später, als Fox selbst nach Rhode-Island kam, 1672, ist ihm zwar Williams in mehreren Dispu

Stadtsiegel von Portsmouth, einem Bündel Pfeile mit der Unterschrift: Amor vincit omnia. Die Grausamkeit der andern Colonien erfuhr in England bittern Tadel; aber als Karl II. (im Sept. 1661) gebot, dass die Quäker fortan nicht mehr in Amerika gestraft, sondern nach England transportirt werden sollten, gehorchten die Independenten von Massachusetts und den verbündeten Staaten nur mit Unlust. Denn sie erblickten in dem Erlass des Königs einen Eingriff in ihre Freiheit; und als man einige Jahre später im Kriege mit den Indianern in grosse Bedrängniss gerieth, sah man in dem Unglück eine Strafe Gottes für den Gräuel des Quäkerthums. Und doch waren eben diese gehassten Quäker die eigentlichen Begründer jener religiösen und politischen Freiheit, auf welche der Genius Amerikas hinzudeuten schien. William Penn ist sein Dolmetscher geworden; er zählt zu den Männern, denen ein weltgeschichtlicher Beruf zu Theil ward. Ihm ist er für zwei Erdtheile zugefallen.

7. Die äussern Umrisse seines Lebens sind bekannt. Er ist geboren am 14. Oct. 1644 zu London, der Sohn William Penn's, des Eroberers von Jamaica, der unter Cromwell als Admiral von Irland und Viceadmiral von England gedient hatte, aber auch an Karl II., der ihn zum Ritter erhob, und am Herzog von York hohe Gönner und Freunde hatte. In seinem funfzehnten Jahre trat der junge Penn in das Christchurch college zu Oxford ein; hier schloss er unter andern auch mit Locke Freundschaft, aber den nachhaltigsten Eindruck empfing er aus Predigten eines Quäkers, Thomas Loe mit Namen. Wie Zinzendorf, dessen Lebensgang und Charakter überhaupt mit dem Penn's vielfache Aehnlichkeit darbietet, schon auf dem Pädagogium zu Halle geistliche Zusammenkünfte veranstaltet und seinen Orden vom Senfkorn stiftet, so hält auch Penn mit gleichgesinnten Freunden Erbauungs-

---

tationen scharf entgegengetreten, trotz der vielfachen innern Verwandtschaft ihrer kirchlichen Anschauungen; es war aber nur das schwärmerische Princip, gegen welches Williams stritt. (Unrichtig: Uhden a. O. S. 97.)

stunden, in denen sie nach der Weise der Dissenters beten und predigen. Wegen Nonconformität ward er von der Universität relegirt. Der Vater, um ihn zu zerstreuen, sandte ihn nach Frankreich. Aber das Leben des französischen Hofes unter Ludwig XIV. hatte für den ernsten und reinen Sinn des kaum siebzehnjährigen Jünglings keine Anziehungskraft; lieber und länger als zu Paris verweilte er in Saumur, wo ihn Amyrald, der die dortige Academie zur höchsten Blüthe erhoben, und dessen mildere reformirte Lehrweise für England von hohem Einfluss gewesen, in die gelehrten theologischen Studien einführte. Nachdem er auch noch Italien gesehen, kehrte er in die Heimath zurück (1664). Er nimmt Theil an den Hoffesten, und der Vater glaubt ihn schon der Welt und einer glänzenden politischen Laufbahn zurückgegeben. Das Jahr darauf finden wir ihn in Irland, theils zu Dublin, an dem glänzenden Hofe des Statthalters, theils in der Nähe von Cork, wo Güter seiner Familie lagen. Da hört er eines Tages durch die Quäker von einem Meeting, zu dem auch Thomas Loe kommen sollte; Penn wohnt demselben bei, und die Predigt Loe's über den Gedanken: es giebt einen Glauben, der die Welt überwindet, und es giebt einen Glauben, der von der Welt überwunden wird, ward für ihn entscheidend. Von der Zeit an besuchte er die Gottesdienste der Quäker, zunächst noch in seiner Hoftracht und mit der hohen französischen Perrücke; bald aber schloss er sich auch im Aeussern den Freunden immer mehr an. Vergebens bittet ihn der Vater, doch wenigstens vor dem König und dem Herzog von York das Haupt zu entblössen; als der Sohn es ihm um des Gewissens willen abschlägt, sagt der Vater sich von ihm los, doch blieb die Mutter im Verkehr mit ihm[1]. 1668 trat Penn »offen und unwiderruflich« zu den Quäkern über: das Bekenntniss seines

1) Erst kurz vor seinem Tode hat sich der alte Penn († 1670) mit dem Sohn wieder ausgesöhnt, ihn zum alleinigen Erben seines reichen Vermögens eingesetzt und noch auf dem Sterbebett dem Herzog von York empfohlen.

Uebertritts, seine damals veröffentlichte erste Schrift, ist noch ganz im Tone der Gemeinde: »Die Wahrheit erhöht: ein Zeugniss gegen alle Religionen, die in der Nacht der Finsterniss errichtet worden, für das glorreiche Licht, das jetzt scheinet in Leben und Lehre der verachteten Quäker, dem alleinigen guten alten Weg des Lebens. Allen Fürsten, Priestern und Völkern gewidmet zur Reue und zum Glauben von W. P., den die göttliche Liebe drängt, in heiliger Verachtung auf Aegyptens Herrlichkeit zu treten, und der des Königs Zorn nicht fürchtet, da er die Majestät des unsichtbaren Königs erblickt hat« [1]. — Eine Streitschrift (the sandy foundation shaken) führte zu seiner Verhaftung; sechs Monate sass er in Newgate, bis ein freimüthiges Schreiben an Lord Arlington, das bekannte Mitglied des Cabalministeriums, seine Freilassung aus dem Gefängniss, in dem er eine seiner beliebtesten Schriften verfasst hat: No cross, no crown, bewirkte. »Sage dem König«, heisst es in jenem Briefe, »er möge die nicht für seine Feinde halten, die ihr Gewissen nicht in die engen Formen von Menschensatzungen zwängen können; in unsern Principien ist keines, das uns nicht gestattete, in allen weltlichen Dingen, wo es sich um den Gehorsam gegen seine Befehle handelt, jedem den ersten Platz streitig zu machen, sobald nur unser Gewissen unbeschwert bleibt«. Zwei Jahre hernach hat Penn freilich abermals wegen Uebertretung der Conventikelacte sechs Monate in Newgate zubringen müssen. Die Zeit der Freiheit benutzte er zur Wirksamkeit für die Gemeinde, theils durch Abfassung zahlreicher Tractate, die vor allem die Gewissensfreiheit vertheidigten, theils durch Rundreisen in England und Irland. Wichtig und namentlich lehrreich für die Beziehungen, in welche das Quäkerthum zu den verwandten mystischen Richtungen auf dem evangelischen Continent zu treten gedachte, ist die Reise, die er im Jahre 1677, nachdem er Fox nach Amsterdam begleitet hatte, in Gemeinschaft mit Barclay durch

1) Truth Exalted in Select Works I, 1.

Deutschland und die Niederlande unternahm[1]. Sein Weg führte ihn hier zuerst an den Hof der Aebtissin Elisabeth von Herford, jener Freundin von Cartesius und Coccejus, von Malebranche und Leibnitz, die in ihrer Jugend eine Krone ausgeschlagen hatte, um ihrem evangelischen Bekenntnisse treu zu bleiben, und bei der einige Jahre zuvor (1670) Labadie mit seiner Pilgergemeinde Zuflucht gefunden hatte. Jetzt, nachdem Labadie gestorben (1674) und seine Gemeinde nach Wiewarden in Westfriesland gezogen war, hatten die Quäker die Hoffnung gefasst, diese durch Frömmigkeit und Geist gleich ausgezeichnete Beschützerin aller Stillen im Lande für sich zu gewinnen. Fox sandte an sie von Amsterdam aus seine Stieftochter, in Begleitung von Georg Keith's Frau und einer andern Quäkerin, mit einem Briefe, in welchem er der Gräfin seine Lehre auseinandersetzte[2]. Der weiblichen Gesandtschaft folgten Penn und Barclay auf dem Fusse nach. Sie hielten im Hause der Aebtissin wiederholt Betstunden ab, die auch auf diese einen tiefen Eindruck machten; als Penn auf der Rückreise sie noch einmal besuchte, war sie so bewegt, dass sie ausrief: il faut que je rompe, il faut que je rompe; aber es blieb bei dieser geistlichen Verwandtschaft, wie auch ihre kurze Antwort an Fox die Grenze einer theilnehmenden Anerkennung nicht überschritt. Von Herford aus wandte sich Penn nach Cassel, wo er von Duräus, dem bekannten rastlosen Friedensstifter zwischen den getrennten evangelischen Confessionen Deutschlands, Schwedens und Englands, freundlich aufgenommen ward. Aber dessen Zeit war schon vorbei, und so viele Berührungen mit dem Quäkerthum sich auch finden in des Duräus Lehre von der philadelphischen Gemeinde wahrer Christen, die im Geiste Christi einfältiglich vor Gott wandelt und keine Partei anerkennt, in seiner Polemik

1) Guhrauer, Elisabeth, Pfalzgräfin bei Rhein, in Raumer's hist. Taschenbuch. Jahrg. 1850. S. 518 fgd. nach Clarkson I, 136—164. (Aus Clarkson u. aus Sewel: Göbel, Gesch. d. christl. Lebens II, 1, 290 fgd.)

2) Journal II, 226 fgd. Das Antwortschreiben p. 229, bei Sewel auch ihr Briefwechsel mit Penn, aus dem ein Auszug bei Göbel.

gegen alle Schultheologie, — da doch die Wahrheit des Christenthums in solchen Schulbetrügereien oder Sophismatibus nicht bestünde, sondern ein wahrer Christ ohne Controversien und Zank leben müsse — so dachte D. doch neben seinem Herzenschristenthum, als dem consensus fundamentalis, auch an eine Union in den Dogmen, und dem Spiritualismus der Quäker blieben seine die realen Verhältnisse mitberücksichtigenden Einigungsvorschläge immer noch fern genug [1]. Alsdann in Frankfurt a. M. treffen wir Penn in engerem Verkehr mit mystisch-pietistischen Kreisen, in denen Spener's Geist schon eine Richtung zum Separatismus und Chiliasmus genommen hatte; jene Eleonore von Merlau, hernach die Gemahlin Joh. Wilh. Petersen's, des bekannten Erneuerers des Chiliasmus innerhalb des Pietismus, sagte damals zu Penn: »Unsre Wohnungen stehen Euch frei, lasset alle kommen, die kommen wollen, und erhebet Eure Stimmen ohne Furcht«. Doch von einer Begegnung Penn's mit Spener, der damals noch Senior in Frankfurt war, ist uns nichts berichtet. Dagegen hat er Gichtel aufgesucht, und dieser war, wie die Aebtissin Elisabeth an P. schreibt, sehr vergnügt über die Conferenzen, »die Sie mit einander gehalten haben«. — Noch einmal wandte sich Penn über Amsterdam nach dem Norden Deutschlands zurück, nach

1) Ueber Duräus (John Dury) s. den Artikel Duraeus von Henke in Herzog's R. E. — Vgl. auch Arnold, K. u. Ketzerhistorie Th. II, B. XVII, Cap. XI, § 23 fgd. Henke, K. G. IV, 223. — Die Zeit der eigentlichen Thätigkeit des Duräus war von 1631 an bis zur engl. Restauration; hernach ist er von allen Parteien verlassen worden. Cromwell hatte ihn begünstigt; in seinem Auftrag bereiste Duräus u. a. 1654 die Schweiz, Deutschland und die Niederlande, um Beziehungen mit England anzuknüpfen, welche Cromwell, auch bei Gelegenheit der Savoyischen Händel, weiter zu benutzen gedachte. Von seiner Zusammenkunft mit Duräus berichtet Penn (Select works III, 405, vgl. Tholuck, acad. Leben d. 17. Jahrh. I, 61): »Unser Landsmann D. hat so ziemlich gelernt, seine Gelehrsamkeit, seine Schultheologie und sein ganzes Priesterwesen zu vergessen, und wird jetzt for his approaches towards an inward principle von Einigen mit dem ehrlichen Prädicat eines Quäkers benannt«. Die wahre christliche Religion, war der Gedanke des Duräus, bestände in Uebung der Gottseligkeit, wodurch man Gott im Geist und in der Wahrheit näher käme.

Wiewarden zu den Labadisten, wohl in der Hoffnung, sie zum Quäkerthum herüberzuziehen. Allein die Unterredungen mit der hochbegabten und hochbegnadigten Freundin Labadie's, mit Anna von Schurmann, führten nicht über einen Austausch innerer Herzenserfahrungen hinaus. Am Schluss der Reise, in Amsterdam, fand noch in Gegenwart von Fox eine Disputation mit dem holländischen Arzt Galenus Abrahams de Haen statt, der, obwohl des Socinianismus beschuldigt, unter den niederländischen Baptisten eine folgenreiche Spaltung herbeigeführt hatte (seit 1663); denn seine Anhänger, später remonstrantische Baptisten genannt, stimmten nur in der Verwerfung der Kindertaufe überein, alle andern Dogmen galten unter ihnen als indifferent, wie sie auch in den übrigen Unterscheidungspunkten, in der Lehre vom Eide, vom Krieg, vom obrigkeitlichen Amt sich immermehr von den ursprünglichen baptistischen Grundsätzen abwandten. Die Disputation über die Frage, ob eine neue Religion nur durch Wunder eingeführt werden könne, was Galenus in ähnlicher Meinung wie Hobbes behauptete, Penn läugnete, führte zu keiner Verständigung, und um so weniger, als man nur durch Dolmetscher verhandelte. Von Amsterdam kehrten Penn und Fox nach London zurück. — Die Reise hatte nicht das erwartete Resultat gehabt. Man hatte wohl geistliche Freundschaften geschlossen, aber keine geistlichen Eroberungen gemacht. Die Zukunft des Quäkerthums lag nicht in der alten Welt. Penn war es, der ihm den Weg in die neue Welt bahnte.

Schon 1676, das Jahr vor der Rundreise durch Deutschland, hatte Penn einige Marken in Amerika erworben, einen Küstenstrich südlich von den ältern Puritanercolonien, an der Delaware-Bay, West-Jersey, das bei Gelegenheit des ersten Krieges gegen die Holländer, die darauf Anspruch erhuben, von Karl II. seinem Bruder verliehen (1662), von diesem an zwei Mitglieder des Geheimen Raths, Berkley und Lord Carteret, verschenkt, dann in den Besitz eines Quäkers (Edward Billing) gelangt war und jetzt von diesem an Penn verkauft

ward. Aber die bleibende Stätte jenseit des Weltmeeres fand das Quäkerthum erst, als fünf Jahre hernach Penn von Karl II., bekanntlich zur Entschädigung für Forderungen an den Staat, die er von seinem Vater geerbt hatte, ein im Frieden zu Breda (1667) von den Holländern abgetretenes Gebiet, von ihnen the New-Netherlands genannt, zu erblichem Besitz, wenn auch als Lehen der englischen Krone, erhielt; Penn zu Ehren gab der König dem waldreichen Länderstrich den Namen Pennsylvanien. Es umfasste, nach dem Freibrief vom 4. März 1681, alles Land östlich des Delaware innerhalb von fünf Längengraden, zwischen dem 40. und 43. Breitengrade. In Bezug anf alle innern Einrichtungen hatte Penn, unter Voraussetzung des Beiraths und der Zustimmung der Ansiedler, volle Freiheit erhalten. — Von vorn herein war es sein Gedanke, nicht nur den bedrängten und verfolgten Glaubensgenossen eine Freistatt zu eröffnen, sondern zugleich seine politischen Principien zur Ausführung zu bringen und eine gerechte Regierung aufzustellen, welche andern Völkern zum Muster dienen könne. »Dort allein, ruft er aus, möge Raum sein für solch ein heiliges Experiment«[1]. Wir können nicht umhin, das Verhältniss dieser Principien Penn's zu denen des ursprünglichen Quäkerthums, seine geistige Stellung innerhalb desselben, wenigstens den Grundzügen nach, anzudeuten.

In Penn hat das universalistische Element, der Zug zur allgemeinen Humanität und zur philosophischen Abstraction, der in dem ursprünglichen Quäkerthum mit den positiven religiösen Elementen rang und in die Formen derselben sich kleidete, den Sieg davon getragen[2]. Man braucht nur einen Blick in seine »Reflectionen und Maximen«[3] zu werfen, um

1) Ranke, E. G. 5, 410.

2) Wenn Ranke (E. G. 5, 414) sagt: »seine Religion reichte über den Begriff seiner Secte noch hinaus«, so darf man doch hinzufügen, dass das Quäkerthum überhaupt innerlich dieselbe Entwicklung mitgemacht hatte, wenn auch nicht in der Klarheit wie Penn, »der im vollen Besitz der Bildung seines Jahrhunderts war«.

3) Reflections and maxims. Select works V, 120.

zu erkennen, dass Penn in viel grösserer innerer Verwandtschaft als mit Fox zu einem andern grossen Freunde der Quäker in den folgenden Decennien, zu Benjamin Franklin, steht. Penn's Briefe an seine Familie verstärken nur diesen Eindruck, und wenn man die Vorschriften über Haushaltung und Erziehung in dem inhaltsreichen Abschiedsschreiben an die Seinen vor der ersten Abreise nach Amerika liest[1], so glaubt man Franklin's Tagebuch und die tüchtige Lebensweisheit seiner allgemeinen Religiosität zu vernehmen. Damit soll keineswegs eine innere Uebereinstimmung Penn's mit den specifisch christlichen Lehren der Quäker geläugnet werden. Er hat in zahlreichen apologetischen Schriften ihre positiven Lehren ebenso vertheidigt wie Barclay[2]; seine ersten Tractate gleichen in Form und Geist denen Burrough's und der ältesten Quäker. Ueberhaupt war Penn nicht ohne Interesse am Dogma. Zuweilen sehen wir ihn sogar die Doctrinen der Quäker als rechtgläubig und in völliger Harmonie mit dem Glauben der englischen Kirche darstellen; getrennt seien sie nur durch Schulterminologien. Seine Lehre von der Gottheit Christi, der Auctorität der heiligen Schrift, unterscheidet sich oft nicht von der der evangelischen Bekenntnisse[3]; und fast hat es mitunter den Anschein,

1) Select works I, LXXIV.

2) Bemerkenswerth ist vorzugsweise sein Brief Account (Select works V, 203), in dem er die geschichtliche Stellung des Quäkerthums, wie sie sich ihm darstellt, zeichnet. Das Christenthum sei die Religion des Geistes und der Wahrheit; aber schon die Apostel hätten von dem Abfall geweissagt, der bald darauf in der Verweltlichung der Kirche eingetreten sei. Die Reformation habe im Geiste angefangen, aber ihre Kinder hätten sich bald gewendet »to earthly policy and power«, daher die Reformation so wenig eine innere Umwandlung in dem Leben der Völker bewirkt habe. Dazu ihr dogmatisches Parteigetriebe: »they appeared rigid in their spirits rather than severe in their lives, and more for a party than for piety«. Von den Puritanern und Baptisten, die eine Zeit lang gleich einem brennenden und scheinenden Licht gewesen, sei ein weiterer Fortschritt zur geistigen Religion geschehen: aber erst die Quäker hätten den Weg zu den Mühseligen und Beladenen, zu dem Volke selbst gefunden.

3) Vgl. namentlich a testimony to the truth of God (Select Works V, 333), verfasst nach 1698. Vgl. darin p. 335. concerning Christ: die Lehre von seiner ewigen Gottheit; sein Leben und Tod ein Sühnopfer;

als ob er den Unterschied nur in eine andere Form des Gottesdienstes und der Lebensweise setzt. Und doch findet sich eine grosse Kluft. Bemerken wir zunächst, wie Penn in wesentlichen Punkten von der Lehrweise der älteren Quäker abweicht. Das innere Licht ist ihm nicht jene geheime, göttliche Substantialität, sondern nur eine geistige Wirkung in dem Innern, identisch mit dem, was sonst heiliger Geist, Gnade Gottes[1] heisse. Es ist weder absolut nothwendige noch alleinige Quelle des Glaubens, für den vielmehr äussere und geschichtliche Vermittelungen gleich wirksam seien[2]; selbst eine Gleichberechtigung der früheren kirchlichen Formen und Culte wird zugestanden[3]. Alle diese Milderungen der Quäkerischen Principien beruhen nun aber bei Penn nicht, wie es scheinen könnte, auf dem Bestreben, das Quäkerthum innerlich der kirchlichen Orthodoxie zu nähern, vielmehr auf einer Auffassung der Religion, welche auf Unterscheidung der Confessionen darum keinen Werth mehr legt, weil sie in diesen nur die ver-

---

die Wirkung des Lichts bestehe nur in »a right and beneficial application of whatsoever he did for man, with respect to his life, miracles, death, sufferings, resurrection, ascension and mediation« (welche Vermittlung des geschichtlichen Christus Barclay nur der Form nach zugestand). Ueber die h. Schrift: No society of professed Christians in the world can have a more reverent and honourable esteem for the holy scriptures, than we have. p. 345. Setting aside some school terms, we have hold the substance of those doctrines, believed by the church of England, as to God, Christ, Spirit, Scripture, repentance, sanctification, remission of sin, holy living and the resurrection of the just and unjust to eternal rewards and punishments. But that, wherein we differ most, is about worship and conversation, and the inward qualification of the soul by the work of God's spirit thereon, in pursuance of these good and generally received doctrines«.

1) Select works V, 286. 294 fgd.

2) Select works V, 340. The light within was never taught by us in opposition to, or contempt of any outward means, that God in his wisdom and providence affords us for our edification and comfort. Vgl. p. 229. within by his grace and spirit, and without by his servants and witnesses. Dagegen die ältern Quäker: s. S. 228 und Barclay S. 370 fgd. Von Penn's Gedanken aus wäre die Entstehung des Quäkerthums ganz unerklärlich.

3) Select works V, 160. Die Erleuchtung wird von P. oft nicht als Gabe Aller, sondern als Privilegium Einiger bezeichnet. Furnishing some of them with an extraordinary understanding in divine things. V, 232.

gänglichen Formen der Religion erblickt, deren Wesen sie in etwas ganz anderem besitzt. Es giebt nur Eine Religion, ist Penn's Gedanke, zu der sich die positiven Religionen verhalten wie die verschiedenen Entwicklungsstufen im Leben des Menschen[1]; ihr Kern und wahrer Gehalt ist allein das Sittengesetz. Sie besteht nicht in dunklen Glaubenssätzen, sondern allein in unzweifelhaften Geboten des Herzens: in der Bruderliebe, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit. In David's Gebet um ein reines Herz und einen gewissen Geist ist ihr ganzes Wesen enthalten; nie kann sie Gegenstand des Streites sein; Rechtschaffenheit ist besser als Wissen[2]. In der Geltendmachung dieser Erkenntniss sah Penn auch die Bedeutung des Quäkerthums; wo er mit eigenen Worten dessen innerste Natur schildert, weiss er nichts zu sagen von unmittelbarer Inspiration, über welche überhaupt alle seine Aeusserungen leicht hinweggehen, sondern nur von Sünde, Reue und Heiligung; alles Dogmatische lässt er dann gänzlich unbeachtet, und nur die ethischen Gebote hebt er hervor[3]. Der Strom ist nicht sehr breit und stark, der diese Religion von der Naturreligion scheidet. »Lasst uns da anfangen, wo die Natur anfängt, ihren Spuren folgen und da enden, wo sie endet, dann werden wir gute Naturalisten werden», heisst es in seinen Reflectionen, und die Anwendung auf die Religion lag nahe. Darum hat auch Penn die besonderen Gebräuche und Sitten der Quäker nie religiös gerecht fertigt, sondern nur als naturgemäss oder als zur Unterscheidung von andern Gesellschaften dienend vertheidigt; und in seiner ganzen Erscheinung

1) Vgl. Select works V, 304.

2) Select works I, CXIV. our fault is, we are apt to be mighty hot upon speculative errors . . . as if a mistake about an obscure proposition of faith were a greater evil, than the breach of an undoubted precept. Let us not then think religion a litigious thing, nor that Christ came only to make us good disputants, but that he came also to make us good livers. Sincerity goes farther than capacity.

3) Select works V, 220 fgd. Bruderliebe, Feindesliebe, Wahrhaftigkeit, nicht Rache, sondern Dulden (not fighting but suffering) u. s. w. Denn p. 228. theory and practise, speculation and enjoyment, words and life are two things.

war etwas, was über das Quäkerthum hinausging[1]. »Meine Natur ist nicht hart, meine Erziehung noch weniger, meine Grundsätze am allerwenigsten«, schreibt er einmal an Tillotson[2].

Bedingungslose innere und äussere Freiheit der Religion war die nothwendige Forderung von diesen Vordersätzen aus. Nur dadurch unterscheidet sich hier Penn von den Quäkern, dass er bei der Vertheidigung ihrer Grundsätze über die Toleranz ihre religiösen Gründe mit den naturrechtlichen der Leveller und den Argumenten einer rationellen Staatswirthschaft verbindet. Gewissensfreiheit ist ihm das erste der mit dem Menschen geborenen Rechte: auch die Grundbedingung jeder Religion; denn eine Religion ohne sie wäre keine, sondern nur ein Werk des Zwanges, nicht des Menschen freie Wahl[3]. Dem Staate komme in den Dingen, die einer andern als der irdischen Welt angehören, weder ein Recht, noch eine Macht zu; nur was dem Staatszweck widerstreitet, Principien, die auf Vernichtung von Handel und Gewerbe, auf Störung des Rechts und der bürgerlichen Ordnung hinauslaufen, habe er zu bekämpfen; aber wie wolle er einem Menschen verbieten, frei zu athmen und zu gehen, weil er sich die überirdischen Dinge anders, wie andere sterblichen Menschen vorstelle?[4] — Diesem

---

1) »Bei all seinem Ernst war er liebenswürdig im Umgange, witzig und anmuthig im Gespräch und immer vom besten Ton. Denn seine Lehre war, dass strenge Religiosität mit der guten Sitte der Welt vereinbar sei; seine Wirksamkeit beruhte auf der Verbindung der einen mit der andern«. Ranke, E. G. 5, 414. Auch in seinen Briefen zeigt sich die eigenthümlichste Verbindung von Geist, Geschmack, verbindlichster und doch stets vornehmer Form, weltbürgerlichem Feinsinn und religiöser Herzlichkeit.

2) Select works I, CXIV.

3) Select works I, CXII. I ever understood an impartial liberty of conscience to be the natural right of all men; and that he, that had a religion without it, his religion was none of his own. For was it not the religion of a man's choice, is the religion of him, that imposes it: so that liberty of conscience is the first step to have a religion.

4) Select works I, XVI. Und in einem Brief an den Magistrat von Emden: »Der Reichthum Eurer Nachbarn und das Gedeihen ihrer Geschäfte lassen wohl einsehen, dass Toleranz einer guten Politik nicht widerspricht«.

religiösen Kosmopolitismus, und einer rückhaltslosen Glaubensfreiheit für die Seinigen und für Jedermann galt daher sein Wirken von dem Tage an, da er erkannt hatte, dass die Religion sei »a principle in myself«[1]. Denn wie er Tillotson gegenüber seine anstössige Theilnahme auch für die Katholiken vertheidigte, er habe ein Herz für die Menschheit und wolle Keinem das verweigern, was er für sich selbst verlange[2]. Der Erreichung dieser Freiheit sollte sein Einfluss am Hofe Karl's und Jacob's II.[3] dienen. Sie war die Grundlage und das Grundgesetz

1) Select works I, CVIII.

2) Select works I, XCV.

3) Das Verhältniss Penn's zu Karl und Jacob II., namentlich seine Intimität mit letzterem, die ihn fast als Vertrauten und Günstling des letzten Stuarts erscheinen lässt, ist seit Macaulay's bekannten Anklagen gegen ihn (in seiner englischen Geschichte, Lond. 1849. I, p. 505, 656 u. 57, 664—66, II, 224. 296. I, 50. to speak the whole truth concerning Penn is a task which requires some courage, for he is rather a mythical than a historical person) nicht selten Veranlassung zur Verkennung von Penn's Charakter und zu ungerechtfertigter Verdächtigung geworden. Man hat ihm Servilismus und Herrschsucht Schuld gegeben. Penn selbst hat sich schon gegen ähnliche Vorwürfe vertheidigen müssen. Am ausführlichsten hat er sich in dem Antwortschreiben an einen nahen Freund, William Popple, Secretair des Colonial-Ministeriums (Select works I, CVIII fgd., vom 24. Oct. 1688), wegen seiner Besuche in Whitehall gerechtfertigt. Nur der Freiheit seiner Brüder und selbstlosen Zwecken der Humanität hätten sie gegolten. Nicht das kann man Penn zum Vorwurf machen, dass er die Freiheit, die Jacob II. den Dissenters gewährte (s. o. S. 330), aus dessen Hand angenommen hat, wiewohl es immerhin ein verhängnissvoller Irrthum war, dass er die innere Unwahrheit, mit welcher der jesuitische Katholicismus die Gewissensfreiheit verkündete, nicht durchschaut hat; wohl aber lässt es sich schwerer vertheidigen, dass Penn kein strafendes Wort gegen den mannichfachen Rechtsbruch hatte, der mit jener »Declaration der Gewissensfreiheit« verbunden war, und dass er des Königs Handlungen nur vom Standpunkt der abstracten Theorie, nicht von dem des positiven Rechtes und Gesetzes aus beurtheilt hat. Die Dankadresse der Quäker, welche Penn dem König überreichte, ist voll überschwänglicher Loyalität; seine eigene Anrede an Jacob allerdings maassvoll und würdig. (Adresse und Anrede: Works I, XCVIII.) In der Anrede; »I would not that any should think, that we came hither with design to fill the Gazette with our thanks: but as our sufferings would have moved stones to compassion, so we should be harder, if we were not moved to gratitude«. Auf zwei guten und grossen Principien stehe jetzt der König: auf dem des Christenthums, das nur Gott als den Herrn des Ge-

des Staates, der nach ihm genannt ward [1], und der die erste Realisirung der universalistischen Tendenz des Quäkerthums war.

Auch die politischen Principien des Independentismus hatten hier die erste umfassende Verwirklichung im Staats-

wissens anerkenne, und auf dem des Wohls der bürgerlichen Gesellschaft; — eine Sicherheit für ihn selbst, jenseits der kleinen Regierungskünste. — Dass Penn auch für die Katholiken Freiheit verlangte, rief schon zu seiner Zeit den Verdacht wach, er sei ein heimlicher Papist. Man sprach von geheimen Correspondenzen zwischen ihm und römischen Jesuiten und Katholiken. Selbst Tillotson hat einmal einen ähnlichen Verdacht ausgesprochen; und zwischen beiden entspann sich darüber ein Briefwechsel (Select works I, XCII fgd.), aus dem man Penn's liebenswürdige Feinheit und die Freiheit seines Geistes erkennt. Er stellt nur den Verkehr mit Jesuiten in Abrede; er sei ein Katholik, aber kein römischer; nur zwei Principien verabscheue er in der Religion und bemitleide ihre Anhänger: das erste heisse: Gehorsam gegen die Auctorität ohne Ueberzeugung, das andere: Unterdrückung derer, welche über Gott anders denken als wir selbst. Und in dem Brief an W. Popple beklagt er es, dass so viele Söhne der reformirten Kirche diese durch ihre Abneigung gegen den König, weil er ein Katholik sei, so schlecht empföhlen. Die Freiheit, die man für sich in Anspruch nehme, müsse man auch für die Andern fordern und gewähren. Auch von Staatsämtern und dem königlichen Dienst wollte Penn die Katholiken nicht ausgeschlossen wissen; »denn der König müsse freien Raum haben für seine Ernennungen; nicht auf kirchlichen, sondern auf bürgerlichen Gehorsam müsse die Monarchie sich stützen«. (Ranke 5, 413.) — Was Penn verlangte, war nur die Consequenz seines Princips bedingungsloser Religionsfreiheit. Aber dass er so ganz darüber hinweggeht, dass der römische Katholicismus grade der Gegensatz gegen dieses Princip und seine Vernichtung ist, dass er der grossen Gefahr, die eben in dieser Periode den anglicanischen und protestantischen Interessen von Rom drohte, gar nicht gedenkt, und mitunter nicht nur eine politische, sondern auch eine religiöse Gleichberechtigung des Katholicismus anzuerkennen scheint, beweist, wie nahe verwandt, wenn auch ihm selbst nicht bewusst, doch im Grunde Penn's Standpunkt dem der Leveller und des religiösen Indifferentismus war.

1) So heisst es in dem ersten der 24 Artikel der ersten Verfassung von Pennsylvanien: »The reverence to God, the father of light and spirits, the author, as well as object, of all divine knowledge, faith and worship, I do, for me and mine, declare and establish, for the first fundamental of the government of this country, that every person . . . shall have and enjoy the free profession of his or her faith, and exercise of worship towards God, in such way and manner, as every such person shall in conscience believe it most acceptable to God: and so long as every such person useth not this Christian liberty to licentiousness or the destruction of others . . . Wir bemerken nebenbei die abweichende Form des Eingangs, der sonst in solchen Documenten stets Beziehung nahm auf die Dreieinigkeit.

leben gefunden. Denn Penn theilte die demokratischen Grundideen der Independenten. Auch er betrachtete das Volk als alleinige Quelle der Gewalt; daher als ein unveräusserliches Urrecht der Engländer die Mitwirkung bei der Gesetzgebung und der Besteuerung [1]. Die Verfassung Pennsylvaniens ward das Vorbild aller späteren constitutionellen Verfassungen [2]. Aus allen ihren Gesetzen sprach zugleich der humane Geist des Quäkerthums.

So war es Penn, der den ersten Versuch gemacht hat, das Ideal der Glaubensfreiheit und einer auf wahrhafter Religiosität beruhenden politischen Freiheit, wie beides, Religion und Freiheit, in ihm Leben geworden war, in das moderne Staats- und Völkerleben einzuführen: die Begründung dieser Freiheit ist die letzte und grösste That des Quäkerthums, die Bewährung eines weltgeschichtlichen Berufes.

Das amerikanische Quäkerthum hat Penn's religiös-humane Bestrebungen fortgesetzt. Aus seiner Mitte sind im vorigen Jahrhundert die Männer aufgestanden, welche in Reden und Schriften die Gräuel der Sclaverei und des Negerhandels enthüllten. 1718 veröffentlichte William Burling den ersten Tractat gegen die Sclaverei; Benjamin Lay, der seine Plantagen in Barbadoes aus Abscheu gegen die Behandlung der Schwarzen aufgab und sich nach Philadelphia zurückzog († 1760), und John Woolmann, der 1772 nach England ging, um die dortigen Freunde zur Mitwirkung zu bestimmen, führten die Sache der Neger und der Menschenliebe weiter. Ein anderer Quäker, Anton Benezet, 1731 aus Frankreich nach Amerika geflüchtet, gründete in Philadelphia die erste Schule für die Indianer, »in welcher er selbst mit unermüdetem Eifer diese Armen lehrte, bis

---

1) Vgl. Ranke, E. G. 5, 410.

2) »Keine Abgabe dürfe ohne ein Gesetz, welches ausdrücklich dazu ermächtige, erhoben werden. Wer ohne diese Ermächtigung Steuern zahlt, soll als ein Feind der Provinz und Landesverräther bestraft werden. Alle Gefängnisse sollen Arbeitshäuser sein« u. s. w. S. Neumann a. O. I, 98.

ihn der Tod im Jahre 1784 bei diesem heiligen Geschäft fand«. 1758 beschlossen die Quäker die Ausstossung jedes Mitgliedes, das für Beibehaltung der Sclaverei sein würde; ihrem Bemühen ist es zu verdanken, dass schon im vorigen Jahrhundert in den meisten nördlichen Staaten der Union die Sclaverei abgeschafft ward. Die Vollendung des Werks war freilich nur grösseren Mächten als das Quäkerthum möglich und beschieden. Aber wenn Wilberforce im Jahre 1807 die Abschaffung des Sclavenhandels durchsetzte und den Sieg einer Sache sah, »die der grosse Gegenstand seines Lebens gewesen, und auf welche eine gnädige Vorsehung seine Gedanken vor 26 oder 27 Jahren und seine Thätigkeit seit 1787 oder 1788 gerichtet hatte«[1], und für die er in Gemeinschaft mit einem Quäker, William Allen, und dem bekannten Freund und Apologeten der Quäker, Clarkson, gewirkt hatte, wenn endlich in unsern Tagen der Bann der Sclaverei in Nordamerika überhaupt gebrochen ist, so gebührt der erste Dank den Quäkern, welche der christlichen Liebe zuerst diese ihre grosse und weltgeschichtliche Aufgabe gezeigt haben und an die Erfüllung derselben gegangen sind[2].

Mit der Gründung Pennsylvaniens ist die innere wie die äussere Entwicklung des Quäkerthums in England wie in Amerika im wesentlichen abgeschlossen und beendet.

1) Nach den Worten seines Tagebuchs. Vgl. Uhden, Leben des William Wilberforce. Berl. 1840. S. 208. 210. S. übrigens in Bezug auf das Verhalten der englischen Quäker in dieser Frage auch S. 307.

2) Vgl. Brissot u. Warwille, Reise durch die Vereinigten Staaten von Nordamerika. S. 233—243. Schröckh 9, 416—420. Stäudlin 2, 314. — Den Quäkern in Amerika hat Washington das Zeugniss ausgestellt, keine Kirche liefere musterhaftere und nützlichere Bürger. (Writings XII, 169.) Hat doch ein Theil von ihnen auch in nationaler Begeisterung und nicht im Widerspruch mit dem ursprünglichen Geist des Quäkerthums Theil genommen an dem Nordamerikanischen Freiheitskrieg, wenn auch diese »Fightings« oder »free Quakers« von den andern ausgeschlossen wurden. Die »wet Quakers«, die nassen oder lauen Quäker, welche, zuweilen aus politischen Motiven, von den strengen Sitten der Gesellschaft abliessen, wurden von den eigentlichen Gemeindeversammlungen ausgeschlossen; doch blieb ihnen der Zutritt zum Gottesdienst gestattet.

8. Nur Einiges aus der äussern Geschichte des englischen Quäkerthums hat unsere Darstellung noch nachzuholen.

Wir hatten das Quäkerthum in England verlassen bei der Restauration. Jener schnell unterdrückte Aufstandsversuch von wenigen Männern aus der Reihe der Quintomonarchisten (s. o. S. 345) ward der ganzen Partei der Enthusiasten, den Baptisten und Quäkern, zur Last gelegt, und war auch die Veranlassung zur ersten, heftigen Verfolgung der Quäker. Im Juni 1661 ward im Parlament eine Bill gegen sie eingebracht, welche im Mai des folgenden Jahres die königliche Bestätigung erhielt, und Gelder- und Gefängnissstrafe über sie verhängte. Vergebens suchten Burrough und andere Freunde die Gefahr von der Gemeinde abzuwenden, durch Bittschriften und durch persönliches Erscheinen vor den Schranken des Unterhauses[1]. Keine Secte ist damals grausamer vom Volke behandelt worden, als die Quäker[2]: aber gerade hierdurch wurde ihre oft heroische Märtyrerfreudigkeit und Standhaftigkeit gestärkt. Sie waren nicht zu brechen. Ihre Gottesdienste fanden Statt ohne Unterbrechung, nur zuweilen des Nachts in dunklen Zimmern, um nicht durch den Schein des Lichts sich zu verrathen. Aber jagte man sie aus den Stuben, in denen sie zusammengekommen waren, so versammelten sie sich auf den Strassen: »sprengte man sie an einem Tage auseinander, so erneuerten sie ihre Versammlungen am andern, in London recht absichtlich an den belebtesten Stellen der City; führte man einen ihrer Prediger fort, so stand ein anderer auf, und der Gefangene freute sich, um der Wahrheit willen zu leiden«[3]. Viele sind im Gefängniss gestorben, wie

1) Vgl. die Erzählung Burrough's in den Letters of early friends p. 99—113.

2) Vgl. u. a. Neal II, 252, und vielfache Beispiele bei Sewel.

3) Baxter: Here the Quakers did greatly relieve the sober people for a time; for they were so resolute, and so gloried in their constancy and sufferings, that they assembled openly at the Bull and Mouth, near Alders Gate, and were dragged away daily to the common gaol, and yet desisted not, but the rest came next day. Abundance of them died in prison, and yet they continued their assemblies still. — Vgl. Schröckh 9, 336.

Burrough, voll Frohlockens über den Sieg, den sie davon getragen. Ihre Gefangenen rechneten nach Tausenden, aber die Zahl ihrer Proselyten ward um so grösser. Nachdem dann die Indulgenzacte Karl's II. und die Toleranzacte Jacob's II. ihnen eine zeitweilige Freiheit gewährte, hat, wie oben dargestellt, das Jahr 1689 ihr bürgerliches und religiöses Recht anerkannt.

Fox hat noch den Ausgang des Kampfes erlebt. Im Beginn der Restauration, 1660, war er zu Lancaster gefangen gesetzt worden. Aus dem Gefängniss richtete er einen Brief an den König: »Du bist nicht durch das Schwert, auch nicht durch den Sieg der Schlachten in diese Nation gekommen, sondern durch die Kraft des Herrn. Wenn Du nun nicht in dieser lebest, so wirst Du nicht glücklich sein. Also höre und betrachte es und thue Gutes zu dieser Deiner Zeit, weil Du Vermögen dazu hast. Sei barmherzig und vergieb! Dieses ist der Weg zu überwinden und das Reich Christi zu erlangen«. Das Schreiben war vergeblich; erst durch Vermittlung der Margarethe Fell ward er nach London gebracht und auf Befehl des Königs in Freiheit gesetzt. Doch ist er auch in den folgenden Jahren wiederholt gefangen, aber auch wieder frei gelassen worden. Die Zeit der Freiheit benutzte er zur Abfassung zahlreicher Sendschreiben an die Freunde oder zu Rundreisen durch England; sein Rath und seine That war überall. 1671 und 72 durchzog er, in Gemeinschaft mit Freunden, auch Amerika, zuerst die westindischen Inseln und Jamaica, dann Maryland, Virginien und Carolina, zuletzt die nördlichen Staaten, in denen schon Quäker Aufnahme gefunden hatten. Ueberall finden wir ihn auch in lebhaftem Verkehr mit den Indianern und ihren Häuptlingen. Die Rundreise, die er 1677 in Gemeinschaft mit Penn durch die Niederlande und Deutschland machte, ist schon erwähnt. Fox ist unermüdet thätig gewesen bis an sein Ende. Bei einer Predigt im Januar 1691 zog er sich eine heftige Erkältung zu, die nach zwei Tagen seinen Tod herbeiführte. Als die Freunde ihn einige Minuten vor seinem Tode fragten, wie er sich befände,

antwortete er: »Fraget nicht danach: die Kraft des Herrn ist über alle Krankheit und selbst den Tod. Der Same herrschet, gelobt sei der Herr«. Er ist gestorben am 13. Januar 1691, Abends um 10 Uhr, im 67. Jahre seines Alters, ganz stille. Nach seinem Tode fand man, mit der Aufschrift: »nicht vor der Zeit zu öffnen«, sein geistliches Testament, dessen Schlussworte wohl die Losung seines Lebens bezeichnen: »Und Jerusalem war die Mutter aller wahren Christen vor dem Abfall. Und da die äusserlichen Christen sich in viele Secten zertheilet haben, so haben sie viele Mütter bekommen. Aber alle diejenigen, die durch die Kraft und den Geist Christi von dem Abfall ausgegangen sind, die haben das Jerusalem, das droben ist, zu ihrer Mutter (und keine unter ihr), die alle ihre geistlichen Kinder ernähret«.

Die Zeit des Quäkerthums ist vorüber; aber die Bedeutung seines Gründers ist unvergänglich; ihm war es beschieden, eine Richtung zum Abschluss und zur Ruhe zu bringen, die seit dem 13. Jahrhundert die germanische Christenheit tief erregt hat.

Penn, dessen Leben noch in einem reicheren Sinn als das von Fox der Geschichte angehört, ist gestorben zu London 1718. »Bei den Söhnen der Wildniss, den indianischen Stämmen, deren Vertrauen er besessen hat wie nie ein Europäer, ist er zum Heros ihrer Traditionen geworden«.

9. Das Quäkerthum ist seiner Entstehung nach so eng mit der englischen Geschichte, seinem inneren Charakter nach so innig mit den Grundzügen des englischen Nationalcharakters verflochten, dass es naturgemäss nur innerhalb der anglicanischen Nationalität, in Alt- und Neu-England, Wurzeln schlagen konnte. Seine Erfolge auf anderm Boden sind kaum nennenswerth. Dass unter den romanischen Völkern nie eine Quäkergemeinde entstehen konnte, ist selbstverständlich; aber auch in den Niederlanden und in Deutschland finden sich nur wenige und von geringer Dauer. Ihre Gründung ist fast ausschliesslich das Werk Eines Mannes, der mit irischer Wanderlust den En-

thusiasmus und die Thatkraft des Puritanismus verband. William Ames hatte, ein eifriger Baptist, unter Cromwell als Oberst gedient und so strenge Zucht gehalten, dass, wie er zu erzählen pflegte, wenn einer seiner Soldaten den Sonntag entheiligt hatte, er ihn an Hals und Füssen fesseln liess. Burrough hatte ihn auf seinem Missionszuge durch Irland (1655) für das Quäkerthum gewonnen; nicht lange darauf wandte sich Ames nach Holland, wo er, der Sprache kundig, in Amsterdam und Rotterdam eifrig Propaganda machte. So oft man ihn zu einer Stadt hinausbrachte, kehrte er wieder zurück, uud auch das Tollhaus, in das man ihn zu Rotterdam setzte, schreckte ihn nicht. 1659 begab er sich nach Heidelberg an den Hof des freisinnigen Churfürsten Karl Ludwig, der an dem tapfern Mann seine Freude hatte — an der Hoftafel hatte Ames des Churfürsten Hofprediger einen stummen Hund genannt, weil er zu den Possen des Hofnarren geschwiegen hatte — und ihn in der Pfalz gewähren liess. Hier hat Ames zu Chriesheim bei Worms eine kleine Gemeinde gegründet, die aber, nach den Verwüstungen ihrer Heimath während der Raubkriege Ludwig's XIV., nach Pennsylvanien auswanderte. Auch in Hamburg und Danzig gelang es ihm, 1660 und 1661 kleine Gemeinden zu stiften, die jedoch, von dem Senat wie von der lutherischen Geistlichkeit gleichmässig verfolgt[1], sich kaum bis in das folgende Jahrzehnt im Verborgenen halten konnten. Auch in Polen suchte Ames Seelen zu gewinnen, aber hier »war das Volk zu roh und zu hochmüthig, als dass er hätte Eingang unter ihnen finden können«[2]. — Gleichzeitig ver-

1) Damals wurden gegen die Quäker jene oben S. 8. Anm. 5 erwähnten Schriften von der Hamburger Geistlichkeit und dem Danziger Prediger B. Figken verfasst, die das Quäkerthum in Stil und Geist der spätesten lutherischen Orthodoxie bekämpften. Diese Eiferpolemik, auch sachlich wenig würdig und zutreffend, hat keinen Anspruch auf Aufnahme in die Geschichte. Doch hat ihr G. Frank in s. Gesch. der prot. Theol. (2, 271) noch eine Stätte gewährt.

2) Ames ist nicht lange darauf nach England zurückgekehrt, 1661, aber alsbald in das Zuchthaus zu Bridewell gesperrt worden, aus dem er

breitete sich von Holland aus das Quäkerthum unter den Mennoniten in Friesland und in Holstein; in Emden und in Friedrichsstadt entstanden Gemeinden, die, unverfolgt, bis in das vorige Jahrhundert sich erhielten. — Dagegen waren die Versuche Keith's und Barclay's, auch Labadie zu gewinnen, ebenso vergeblich, wie die späteren Bestrebungen, seine Getreuen hinüberzuziehen. Eine Spätgeburt endlich des Quäkerthums auf deutschem Boden ist die Gemeinde zu Pyrmont, die seit 1786 durch drei englische Quäker in Hessen und namentlich Minden gesammelt, 1792 durch den Fürsten Friedrich von Waldeck Aufnahme fand und bis in unser Jahrhundert Bestand gehabt hat[1].

10. Es bleibt uns nur noch übrig, einiges Statistische über die Quäker beizufügen, soweit die Ermittlungen und unsre Kenntniss reichen. So sorgfältig sie auch ihre Geburts-, Ehe- und Sterberegister führten, haben sie doch bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts hin niemals die Zahl ihrer Mitglieder festgestellt. Für die älteste Zeit ist man daher in letzterer Beziehung nur auf unbestimmte gleichzeitige Nachrichten oder auf Schlüsse aus den sonst feststehenden Thatsachen angewiesen. Aus den Anfangsjahren der Regierung Wilhelm's III. haben wir zwei Angaben, die sich aber widersprechen: die eine in einer der heftigsten Schmähschriften gegen das Quäkerthum, als gegen »die Schlange im Grase«, welche sie auf 100000 berechnet, mit wohl absichtlicher Vergrösserung der Zahl und der vermeinten Gefahr; die andre in gleichzeitigen Memoiren, welche 50000 nennt[2]. Darf man aus den geschlossenen

---

erst todtkrank entlassen wurde. Er ist gestorben 1662 zu Amsterdam, der eigentlichen Stätte seiner Wirksamkeit.

1) Arnold, K. u. Ketzergeschichte II. Th., B. XVII, Cap. 20, 6. Schröckh 9, 354 fgd.; über die Gemeinde zu Pyrmont S. 364. — Ueber die Quäker in Danzig: Hartknoch, preussische Kirchenhistorie. Frankf. a. M. 1686, S. 851 fgd., in Altona: Bolten, historische Kirchennachrichten v. d. St. Altona I, 185; in Emden: Wiarda, ostfriesische Geschichte VI, 69 fgd.

2) The Snake in the Grass 1696 und: Dalrymple's memoirs, appendix, chap. I, part. II. p. 39, bei Rowntree p. 70.

Ehen eine Vermuthung aufstellen und rechnet man mit den englischen Statistikern auf 140 Seelen eine Ehe, so würde man für das Jahr 1680 etwa 40000 Quäker in England, 60000 in allen drei Reichen annehmen müssen. — Fest dagegen steht die Zahl der Geburten, Ehen nnd Todesfälle. Aus diesen geht übereinstimmend hervor, dass die Blüthezeit des Quäkerthums die Jahre 1670—79 gewesen sind: die Zeit des Martyriums und einer theilweisen Freiheit, ferner des Zusammenwirkens von Fox und Penn und der ethischen Ausgestaltung; in dieser Periode betrug die Gesammtzahl der Getrauten 9753, der Ehen 2820, der Begräbnisse 1042[1]. Dagegen seit 1690 macht sich allmählig eine immer grössere Abnahme geltend, die nicht nur durch die zahlreichen Auswanderungen nach New-Jersey und Pennsylvanien (in den Jahren von 1676 bis 1700 rechnete man durchschnittlich jährlich 500 Auswanderer), vielmehr noch durch das Nachlassen des Enthusiasmus und des alten Gemeindegeistes, zum Theil durch die inneren Streitigkeiten über die Disciplin u. a. herbeigeführt wurden. In den Jahren 1790—99 betrug die Zahl der Geburten nur noch 6713, der Todesfälle 7344, der Ehen 1026; in den Jahren 1830—39 war die der Geburten auf 4577, die der Begräbnisse auf 6644, die der Ehen auf 847 (1850—55 nur noch 299) gesunken. — Die Gesammtzahl der Mitglieder im britischen Reich belief sich 1856 auf 26000; das General-Meeting der Quäker vom Jahre 1867 hat eine weitere Abnahme bis auf 13786 ergeben[2], darunter 838 Frauen mehr als Männer.

---

1) Rowntree p. 79 fgd. Diese Listen sind auch an sich lehrreich. Die Zahl der Geburten beträgt: 1653—59: 3104; 1660—69: 7262; 1680—89: 9211; — die der Sterbefälle: 1653—59: 709; 1660—69: 6599; 1680—88: 11245; — die der Ehen: 1653—59: 203; 1660—69: 1800; 1680—89: 2598.

2) Vgl. Neue Preuss. Zeitung 13. Juli 67. — Was die Zahl ihrer Versammlungshäuser betrifft, so besassen sie in den ersten Decennien unsers Jahrhunderts in England 413 (darunter 265 aus dem 17. und 18. Jahrhundert), 1851 nur noch 371. Dagegen betrug die Summe aller an dem Censussonntage 1851 in ihren Bethäusern Anwesenden: 22000, ein

Die Thatsache ihrer Abnahme in England, die nicht durch eine Zunahme in Amerika ausgeglichen wird, gestehen die Quäker selbst zu. Schon vor mehreren Jahren haben sie einen Preis für die beste Abhandlung über die Ursachen ihres Verfalls ausgeschrieben. Die letzte und eigentliche Ursache dieses Verfalls aber liegt darin, dass ihre historische Bedeutung, wie die der ganzen Richtung, aus der sie hervorgegangen, erschöpft ist[1].

---

im Verhältniss zu ihrer Mitgliederzahl sehr günstiges Resultat, denn es beweist, dass jeder Quäker mehr als einmal am Gottesdienst Theil nahm.

1) Erst in unserm Jahr scheint das Quäkerthum einen neuen Aufschwung nehmen zu wollen. Während sie bis dahin, abweichend von der Praxis der andern Denominationen, keine Propaganda für ihre Gesellschaft trieben, haben sie sich derselben in der jüngsten Vergangenheit zugewandt. Wenigstens berichtet dies die Londoner independentische Zeitschrift: The English Independent (March 7, 1867), die auch zugleich Mittheilung macht von einer neuen quäkerischen Zeitung: The Friends Examiner, a Religious, Social and Miscellaneous Review: conducted by Members of the Society of Friends. Nach den Mittheilungen des Independent scheint dieselbe das Organ der biblisch orthodoxen Richtung des Quäkerthums werden zu sollen. Dann heisst es in dem Schlusse des Programms der Zeitschrift: »If then our section of the militant Church would be blessed as it never has been blessed before, let it bear the Bible in the forefront of its contest with the world of sin«. — Ueber die Spaltungen der amerikanischen Quäker in unserem Jahrhundert s. Ev. K. Ztg. 1828, p. 805 fgd. 1829, p. 782 fgd. 1840, p. 141.

Vierzehntes Capitel.

Resultate und Bedeutung der Periode. Die englische und die Gesammtreformation.

Unsre Darstellung hat es versucht, den Entwicklungsgang der englischen Kirche in den beiden Reformationsjahrhunderten zu zeichnen. Es sei gestattet, auf die Hauptmomente desselben noch einmal kurz zurückzublicken.

Der ursprüngliche Charakter der englischen Reformation und des Puritanismus, der ihre Fortbildung bestimmte, waren unsre Ausgangspunkte gewesen. Die Gestaltung des Puritanismus zum Independentismus, die Steigerung des letzteren unter den gewaltigen politischen und religiösen Tendenzen der Revolution zum Enthusiasmus; der Kampf um das Reich der Heiligen; die radicale Reformationspartei auf dem Höhepunkte ihrer geschichtlichen Macht; Cromwell's Bedeutung als ihres mächtigsten Führers, der doch zugleich die geschichtliche Mission des Baptismus beendet; nach der Katastrophe des Jahres 1653 die Scheidung der in dem Independentismus ursprünglich enthaltenen religiösen und politischen Elemente; alsdann das Hervortreten des Quäkerthums, in welchem der Independentismus wie der Enthusiasmus sein letztes Ziel erreicht, sein religiöses Ideal erfüllt sah, aus seiner Verborgenheit in Nord-England; sein Eintreten in die Revolutionstendenzen der Heiligen bis zu dem Tage, da Tausende der Quäker entblössten Hauptes den Pranger Nayler's, »des Königs von Israel«, umstanden, ihm die Ehre erweisend, die sie sonst nur Gott erzeigen; die Entstehung des Deismus gleichzeitig mit der Restauration; die Feststellung der englischen Nationalkirche zugleich mit der

Anerkennung des Rechtes individueller und idealer Kirchenbildungen auf dem Boden der Reformation und mit dem Siege des Princips der Glaubensfreiheit; die Ueberführung des Quäkerthums nach Amerika; die Herausbildung der politischen Ideen der modernen Welt aus den independentischen Vordersätzen: das etwa waren die Stationen, die wir die englische Kirche in ihrem Entwicklungsgange von Heinrich VIII. und Elisabeth an bis zur Revolution von 1688 und der Toleranzacte Wilhelm's III. zurücklegen sahen, damit einen Abschluss und Ruhepunkt erreichend, über den hinaus sie fast bis in die Gegenwart hinein kaum einen merklichen Fortschritt gethan hat. Denn der Methodismus, durch den sie im vorigen Jahrhundert noch einmal mächtig erregt ward, ist seinem innersten religiösen Wesen nach nichts als eine Nachwirkung der alten Puritanerfrömmigkeit, nur beschränkter, engherziger und mechanischer als diese.

Unsre Einleitung hatte auf die grosse Bedeutsamkeit der von uns behandelten Epoche hingewiesen. Ist es uns vielleicht gelungen, das dort Angedeutete zu rechtfertigen, so dürfen wir wohl noch auf freundlich folgende Theilnahme hoffen, wenn wir zum Schluss noch einmal zusammenfassend die Bedeutung der von uns betrachteten Entwicklung hervorheben.

Diese Bedeutung ist eine dreifache: für die englische Kirche, für die reformirte Kirche überhaupt, endlich für die Gesammtgeschichte der Reformation und der evangelischen Welt.

1. Für England bezeichnet unsre Periode die Durchbildung und die Feststellung der Reformation, äusserlich wie innerlich.

Die Verbindung absolutistischer und hierarchischer Tendenz in Karl's I. jus divinum und Laud's Katholicismus machte den Kampf gegen dies Regiment zu einem Kampf für die Aufrechterhaltung der Reformation. Todfeindschaft gegen den Katholicismus ward die Signatur des englischen Volkes im 17. Jahrhundert. Der Sieg der ersten Revolution verlieh den Gedanken

der Reformation in ihren energischsten Formen, in ihren extremsten Tendenzen die Herrschaft im Staat und auf allen Gebieten des sittlichen und kirchlichen Lebens und rief in dem Reich der Heiligen und in Cromwell's Protectorat den »stärksten Ausdruck des Protestantismus, der jemals in einer Staatsgewalt zu Tage gekommen war«, hervor. Vergebens gab das restaurirte stuartische Königthum Ehre und Recht des Landes Preis, um die Rückkehr des Papstthums vorzubereiten. Als sich zum Sturze Jacob's II. alle einheimischen Elemente vereinten, »die Ideen der Nationalität, der politischen Autonomie, der inneren Gesetzlichkeit, des Protestantismus«[1], war die Niederlage des Katholicismus in England und der Bruch mit der römischen Kirche endgültig entschieden. Erst von da an konnte nicht mehr die Rede sein von jener Rückkehr Englands unter die Obedienz Roms, deren Gedanken zu bannen auch die ruhmvolle protestantische Regierung der Elisabeth nicht mächtig und nachhaltig genug gewesen; länger noch als ein halbes Jahrhundert nach ihr war diese Rückkehr eine beständig drohende Gefahr geblieben. Oliver Cromwell erst und Wilhelm III. haben den protestantischen Charakter Englands, die Grundlage und Vorbedingung seiner nationalen Selbstständigkeit und Grösse, für immer festgestellt und es zu einer Grossmacht des Protestantismus erhoben.

Erst da war der Gang der Reformation durch die Länder Europas vollendet, das Reformationszeitalter abgeschlossen.

England aber wirft in dem von uns behandelten Zeitraum nicht nur das äussere Joch des Papstthums für immer ab, es vollzieht sich in dieser Zeit auch der innere Bruch mit den Grundideen des römischen Katholicismus. Die reformatorischen Grundgedanken gelangen zur Ausbildung bis in die äussersten Consequenzen.

Die englische Kirche des 16. Jahrhunderts war wohl zu nationaler Selbstständigkeit gelangt. Aber wenn sie auch das

1) Vgl. Ranke, E. G. 4, 363. 5, 604.

Zeitalter Innocenz III. und die Hierarchie des romanistischen Mittelalters überwunden hatte, so war sie doch nicht über die Zeiten Augustin's und Cyprian's hinaus gekommen. Das Schriftprincip, das sie unter Elisabeth angenommen, stand nur in äusserer Geltung, gehemmt durch traditionelle Auslegung, »gebunden an die beschränktesten Folgerungen der Inspiration«[1], mehr ein Gesetz des Buchstabens als des Geistes. Ueberwuchert aber war es von der falschen Katholicität, dem unevangelischen Amts- und Successionsbegriff, den das anglicanische Episcopat im clericalen Sinne Cyprian's festhielt und fortbildete. Die stuartische Politik verlieh vollends den hierarchischen und unevangelischen Elementen das Uebergewicht, und Laud's romanistische Tendenz führte England in das Zeitalter Hadrian's VI. zurück.

In dem Puritanismus aber trat dem altkatholischen und dem romanisirenden Kirchenthum und Kirchenbegriff das der Gemeinde der apostolischen Zeit, dem Traditions- und Auctoritätsprincip das Subjectivitätsprincip der christlichen Freiheit, das Recht der freien, gläubigen Persönlichkeit entgegen, der Mittelpunkt seiner Gedanken die Heilsgewissheit aus dem Bewusstsein der Erlösung und einer ewigen Erwählung, der lebendige Glaube als Lebensgemeinschaft mit Christo.

Die religiösen und die auf ihnen beruhenden kirchenbildenden Bestrebungen dieses Puritanismus haben wir kennen gelernt. Hat er auch die bischöfliche Kirche, die geschichtlichen und nationalen Ordnungen nicht zu überwinden, noch ein Reich der Heiligen auf Erden zu gründen vermocht, so hat er doch, ungeachtet des schwärmerischen und spiritualistischen Extrems, die falschen Auctoritäten vernichten und die Bande brechen helfen, welche das Bewusstsein um das Reich Gottes, das nicht mit äusserlichen Geberden kommt, und um den Glauben, der ein freies, innerliches Wesen ist, verdunkelt und aufgehalten haben. Und das ist der religiöse Gewinn, den aus

1) Vgl. Gass: Geschichte der protestantischen Dogmatik 3, 300 fgd.

seiner Entwicklung und aus seinen Kämpfen der Independentismus in seinen mannichfachsten Gestaltungen und durch ihn die englische Kirche davongetragen hat: ein Reichthum des inneren Lebens, wie ihn wenige Zeitalter errungen haben, eine ungemein kräftige, entschieden ausgeprägte, zum vollen Bewusstsein entwickelte, das ganze Leben durchdringende praktische Frömmigkeit, in der das materiale und das Subjectivitätsprincip der Reformation eine seiner wirksamsten Darstellungen gefunden hat.

Auch die reiche Erbauungslitteratur aus dieser Periode legt davon Zeugniss ab. Baxter's classische asketische Schriften haben ihren Weg in die evangelische Welt aller Länder gefunden. Baile's Praxis Pietatis, Dyke's Nosce te ipsum, Sonthom's güldnes Kleinod wurden auch in Deutschland verbreitet und von den Erweckten hoch geschätzt[1]. Baxter, Bunyan und Whitaker erhielten einen Ehrenplatz in der Historie der Wiedergeborenen[2]. Hammond (gest. 1660 als Archidiaconus in Chichester), neben ihm John Howe, Independenten-Prediger von grösstem Ruf, Caplan Oliver und Richard Cromwell's, zugleich ein tiefsinniger Platoniker, übten durch die »Fülle, Kraft und Erhabenheit der Gedanken ihrer asketischen Schriften«[3] den mächtigsten Einfluss aus[4]. Es war für England das Zeitalter der Joh. Arnd, Christian Scriver, Heinrich Müller.

Die Bedeutung des Puritanismus besteht somit darin, dass er für die englische Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts der Träger des materialen Princips der Reformation gewesen ist.

---

1) Tholuck, acad. Leben II, 1, 209. 305.

2) S. Joh. Heinr. Reitz, Historie der Wiedergeborenen. 1717; namentlich im III. Theil.

3) So sein »lebendiger Tempel; Freude in Gott; des Erlösers Herrschaft über die unsichtbare Welt« u. a. — Ich habe leider über Howe nichts erlangen können, als was Macaulay und Stäudlin darbieten. Von Hammond muss sein »praktischer Katechismus« genannt werden.

4) Stäudlin 2, 256.

Das Werk, das auf deutschem Boden die evangelische Mystik, die vorreformatorische sowohl wie Geist und Kraft von Luther's Glauben durchgeführt haben, ist auf britischem Boden dem Puritanismus zugefallen; seine Aufgabe und sein Verdienst: die Umwandlung des romanistischen Christenthums in England in germanische Frömmigkeit. Er war es, der die Reformation in die Herzen eingeführt und sie aus einem Staatskirchenthum in ein Gemeindechristenthum umgewandelt hat. Dass in England und in Amerika christliche Frömmigkeit eine nationale Macht geworden und geblieben, ist die Frucht der von ihm geführten Geistes- und Glaubenskämpfe, wie sie energischer kein Volk der Reformation in ihren beiden ersten Jahrhunderten durchgefochten. Und erst durch diesen innerlichen Sieg über die Herzen des Volks ward die Reformation festgestellt.

Wenn Carlyle diese Zeit die letzte Heroenzeit unsers Weltalters, »the last of all our heroisms«,[1] nennt, so hat dies Wort auch Gültigkeit für die Kirche. An Märtyrermuth hat es der englischen Reformation auch vordem nicht gefehlt: aber hohe Charaktere, tiefsinnige Geister, grosse Führer hat ihr erst das 17. Jahrhundert gegeben. Wycliffe war nicht frei gewesen von sophistischer Zweideutigkeit, Thomas Cromwell von macchiavellistischen Tendenzen; Thomas Cranmer hatte erst im letzten Kerker und Angesichts des Scheiterhaufens sich selbst und sein evangelisches Glaubensbekenntniss wiedergewonnen[2]. Welche Fülle dagegen von Seelengrösse, edelstem Enthusiasmus, unbesiegbarer Standhaftigkeit in unserer Periode, von Männern eisernen Charakters, denen die Religion das innerste Leben war, Männer, wie Pym, Hampden, Cromwell, Milton, Fox, Penn! Zum Beweise, dass jetzt die Nation

1) Carlyle, Oliver Cromwell, I, 4.

2) S. auch Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Grossbritannien I, 72. 82. Ueber die Casuistik der Lollharden I, 107. Ueber Th. Cromwell I, 506. S. 15 fgd. 520 fgd.

ihre volle religiöse Kraft und einen Höhepunkt ihres innern Lebens errungen hatte.

Diese innere Vollendung der Reformation, die radicale Ueberwindung des katholischen, die Durchbildung des evangelischen Princips hat, wie wir sahen, in dem letzten Entscheidungskampf vor der Vertreibung Jacob's II. ihren Einfluss reinigend auch auf die bischöfliche Kirche ausgeübt. In dieser letzten Nothwehr gegen papistische Gewaltthat hat sie das Element des Cäsaropapismus, das von ihrer Entstehung an ihr angehaftet und unter den Stuarts ihren Fall mit heraufbeschworen hatte, überwunden und die Möglichkeit einer weiteren inneren gemeindlichen Organisation errungen, welche Aufgabe freilich die Folgezeit fast vergessen zu haben scheint.

So steht also die Bedeutung unserer Periode fest: als Abschluss der Reformationsgeschichte Englands durch die Verwirklichung von zwei gleich wesentlichen und gleich berechtigten Gedanken der ersten Reformationsepoche. Die bischöfliche Kirche, eng verbunden mit den geschichtlichen Zuständen und Institutionen Englands, stellte jene enge Verbindung von Staat und Kirche her, welche das germanische Mittelalter vergebens erstrebt hatte, und wahrte die geschichtliche wie die nationale Gestaltung und Machtstellung der Kirche. Das Dissenterthum repräsentirt ebenbürtig jene andere Richtung, welche die Freiheit und Unmittelbarkeit des christlichen Subjects zum Ausgangs- und Zielpunkt hatte in dem Streben nach Verwirklichung der idealen Kirche, nach dem Geschichtlichwerden der Gemeinschaft der Heiligen, in dem Ergreifen der unsichtbaren Kirche. Die Toleranzacte des Jahres 1689 war der Ausdruck für die errungene Gleichberechtigung beider Richtungen. Nur eine dritte, in unsrer Periode fast gleich mächtige Tendenz harrte noch der Durchführung und Anerkennung, jenes durch Baxter und den gemässigten Presbyterianismus so würdig und edel vertretene Streben nach Herstellung einer Union der Reformationskirchen, gegründet auf die Uebereinstimmung in Allem, was das Wesen

der christlichen Frömmigkeit ausmacht. Es war die Tendenz, welche in die Zukunft wies.

2) Die Periode der englischen Kirche, die wir besprochen, nimmt ferner eine nicht unwichtige Stelle ein in der Entwicklung der reformirten Kirche überhaupt.

Es ist freilich weniger die Geschichte der Theologie als Wissenschaft, die aus ihr Gewinn ziehen kann[1]. Denn in den grossen Kämpfen des Jahrhunderts handelt es sich nicht um Bestimmungen des Dogma, sondern um die Grundprincipien religiöser und socialer Lebensgestaltung, um die Organisation und Verfassung der Kirche, um Lebensfragen, nicht um Schulfragen. Daher wir auch nur eine Fortbildung derjenigen theologischen Disciplinen wahrnehmen, welche mit den Grundtendenzen der Epoche zusammenhängen, der kirchlichen Archäologie und der Dogmengeschichte des patristischen Zeitalters. Hat doch diese Zeit die erste protestantische Dogmengeschichte hervorgerufen, die »Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana«, welche Forbesius a Corse im Auftrage der Synode von Aberdeen geschrieben hat (1645). Aber es waren fast ausschliesslich Episcopalisten und Presbyterianer, welche jenen Studien sich zuwandten, durch die sie die eignen Theorien als mit den altchristlichen übereinstimmend zu erweisen gedachten; jene mächtigeren kirchlichen Richtungen dagegen, welche auf religiöse Neugestaltung und auf die Kirche der Zukunft gingen, waren ohne Interesse an der Geschichte vergangener Zustände. — Die dogmatische Theologie blieb ohne eigenthümliche Bearbeitung, ihre Behandlung rein traditionell im Sinne der reformirten Orthodoxie. Wo sich aber Abweichungen von dieser finden, Versuche einer Fortbildung des Systems, sind dieselben doch nicht englischen Ursprungs, vielmehr nur Uebertragungen aus der

1) Vgl. hierzu Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik 3, 302 fgd., und Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 470 fgd. 484 fgd. (Frank, Geschichte der protestantischen Theologie 2, 40. 259).

Theologie der reformirten Kirche Hollands oder Frankreichs, und blieben ausserdem ohne wesentliche Bedeutung für die innere Entwicklung der englischen Kirche, ohne Einwirkung auf die eigentlichen Tendenzen der Zeit. So Baxter's Amyraldismus. So der Latitudinarismus, der nur die in England übliche Bezeichnung für Arminianismus ist[1]. Wenigstens gilt dies von der Theologie der Männer, welche unter den ersten Stuarts seine Vertreter sind. Zu ihnen zählen John Hales († 1656), der noch an der Synode von Dordrecht Theil genommen hat und dort von Episcopius für den Arminianismus gewonnen ward »mit seinem Glauben an die Möglichkeit einer Heilung aller kirchlichen Spaltungen durch Einfachheit der Darlegung des Glaubens«; und doch hat er sich auf Laud's Seite herüberziehen lassen; ferner Abbot, Laud's Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury; Laud selbst, der durch jene gemässigte Theologie doch nicht behindert wurde in seinem römisch-hierarchischen Streben; William Chillingworth, der Kanzler von Salisbury († 1644), der dieselbe Stellung einnimmt wie sein Freund Hales[2]. Diese Theologie aber war ohne jede praktische Bedeutung für das Verhältniss der bischöflichen Kirche zu den Dissenters; sie hatte nur die auswärtigen Beziehungen der englischen Kirche im Auge[3]. Was man hernach in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Latitudinarismus nannte, war im allgemeinen nur die Folge des Nachlassens religiöser Energie und dogmatischen Interesses, mehr eine Frucht des beginnenden deistischen Zeitalters, als ein hervorragender Factor desselben[4]. Höher standen John Til-

1) Ueber den Ursprung des Namens, in der Mitte des Jahrhunderts, von Cambridger Theologen s. Gieseler, K. G. III, 2, 43. Tholuck, das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts II, 2, 22.

2) Hales: Tract on schisme 1636. Chillingworth: The religion of Protestants, a safe way to salvation 1637.

3) Schweizer, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche 2, 813.

4) Daher nicht selten Latitudinarismus auch die Bezeichnung für Deismus wurde. In diesem Sinne kann man die von Tholuck a. O. S. 24 u. 25 erwähnten Schriften allerdings mit heranziehen.

lotson († 1694 als Erzbischof von Canterbury), an dessen classischen Predigten sich Mosheim herangebildet hat, und dessen λογικὴ λατρεία ihn mit jener edeln Philosophenschule von Cambridge verband, die dem hereinbrechenden Empirismus mit den Waffen eines platonisirenden Idealismus, aber auch einer tiefern religiösen Ethik entgegentrat; ihm ebenbürtig Gilbert Burnet, der Vertraute Wilhelm's III., von dem er das Bisthum Salisbury erhielt, der sorgfältige Geschichtschreiber der englischen Reformation und seiner eigenen Zeit († 1715), »der den Buchstaben der Lehrartikel auf den einfachen Gehalt von Glaubensartikeln zurückführen wollte«[1]. Aber diese Richtung fiel in eine Zeit, wo schon ein definitiver Abschluss der kirchlichen Zustände eingetreten war, auf den sie nicht mehr einzuwirken im Stande war; ihre Tendenz war überwiegend negativ, und der Gedanke einer Neugestaltung der Theologie auf Grundlage der Ethik oder auch nur des vom Puritanismus errungenen Glaubensbegriffes lag ihr fern. Daher hat Gass Recht, wenn er ihre Vertreter tiefer stellt als die ihnen verwandten Syncretisten Deutschlands; »denn bei gleich ehrenhafter Gesinnung und gelehrter Tüchtigkeit fehlte ihnen doch die gestaltende Kraft eines Calixt; sie begnügten sich mit einem allseitigen Nachlassen von der dogmatischen Präcision, indem sie von der Enge des Dogma und der Confession auf eine viel umfassende christliche Religionswahrheit und deren sittliche Frucht hinwiesen«. Sie sind ohne tiefer gehende Nachwirkung für die Theologie Englands geblieben.

Nur Ein Dogma gelangt zu bedeutenderer Geltung, das der Prädestination. Unsre Periode gehört zu den für dasselbe classischen Perioden. Nicht nach Seiten seiner theologischen Ausbildung noch seiner äusseren kirchlich symbolischen Gel-

---

1) Gass a. O. S. 314. Burneti expositio undequadraginta articulorum ecclesiae anglicanae. 1699. 1700. Tractatus de praedestinatione et gratia. 1701.

tung. Denn in England sind die Beschlüsse der Dordrechter Synode nie anerkannt worden; 1622 wurden sogar durch Jacob I. Predigten über das Dogma Calvin's verboten. Wohl aber nach Seiten seiner religiösen Bedeutung für das innere Leben der Kirche. Denn den Puritanismus und seine gesammte Entwicklung sahen wir, ihrem innersten Wesen nach, auf der Prädestination basiren und aus ihr hervorgehen; und eben deshalb lässt kaum irgend ein andres Zeitalter der Kirchengeschichte die tiefe Bedeutung derselben so klar erkennen wie das unsrige. Denn man ersieht aus ihm, woher es kommt, dass grade die Prädestination das Dogma aller grossen reformatorischen Charaktere geworden ist, in dem sich Augustin, Luther, Calvin und Zwingli begegnen und das, kirchengeschichtlich betrachtet, das religiöse Dogma κατ' ἐξοχήν, das Centraldogma aller Reformationsepochen genannt werden darf. Denn nicht durch seine philosophischen Voraussetzungen, den Determinismus, wohl aber durch seine religiösen Motive, wonach alles Heil in unbedingter Nothwendigkeit allein auf die göttliche Gnade in Christo gestellt und jedes menschliche Verdienst ausgeschlossen wird, ist es, wie kein andres, der Ausdruck für jenes unbedingte Abhängigkeitsgefühl, das die Voraussetzung aller religiösen Mächte ist, wie es zum Wesen der Frömmigkeit gehört. In der Geschichte der protestantischen Centraldogmen darf daher wohl unsre Periode auf eine eingehendere Berücksichtigung Anspruch machen, als ihr die sonst so umfassende Darstellung Alexander Schweizer's gewidmet hat[1]; ist doch auch für die eigentlich theologische Behandlung der Prädestination das Quäkerthum und Barclay's System dadurch nicht ohne Bedeutung, dass es, trotzdem es sie formell verwirft, im Grunde genommen doch nur der erste unbehülfliche und unbewusste Versuch zu einer solchen Fortbildung derselben ist, wie sie in Schleiermacher's Prädestinationslehre enthalten ist[2].

1) A. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen 2, 812.
2) Vgl. oben S. 380.

Aber im Zusammenhang hiermit hat die Theologie des Puritanismus auch noch einen weiteren principiellen Fortschritt gethan.

Denn in Wechselwirkung mit der unter schweren, geistigen Kämpfen errungenen Erkenntniss von dem innerlichen Wesen des christlichen Glaubens entwickelte sich ein Streben nach Unterscheidung des für die christliche Frömmigkeit und Gemeinschaft Fundamentalen und Nichtfundamentalen, das in der englischen Kirche dieser Periode einen Gedanken, welcher der lutherischen und reformirten Theologie des 17. Jahrhunderts, von Calixt abgesehen, fast verloren gegangen war,[1] wieder in das Leben rief, ihm Macht und weitgreifenden Einfluss verlieh: es war der Gedanke eines gemeinsam Christlichen und einer Union der getrennten evangelischen Kirchen auf Grund desselben. Baxter's Theologie ist der erste Versuch einer Ausführung desselben, einer Durchführung der Tendenz, die bewusst oder unbewusst die des Independentismus überhaupt war. Es ist nicht der geringste Vorzug unsrer Periode, dass sie die erste innerhalb der Entwicklungsgeschichte der evangelischen Welt ist, welche von positiven Motiven geleitet, und nicht vom Standpunkte des Indifferentismus oder Latitudinarismus aus, die Union der Reformationskirchen als Princip und als Ziel hingestellt und auf jenem Grunde die Idee der Glaubens- und Gewissensfreiheit tiefer und umfassender ausgebildet hat, als es irgendwo anders innerhalb der ersten drei Jahrhunderte nach der Reformation geschehen ist[2].

Dies aber führt uns auf den dritten Punkt: die Bedeutung unsrer Periode für die Gesammtentwicklung der Reformation.

3. Ein Moment vor Allem ist es, welches ihr in derselben

---

1) Vgl. Tholuck a. O. S. 79. 80. 29. 33.

2) An diese Tendenzen finden sich Anknüpfungen hernach selbst in der bischöflichen Kirche nach 1681. Jacob Garden's Vera theologiae pacificae fundamenta sive theologia comparativa (1699) ist eine solche. S. Gass a. O. S. 315.

eine ausgezeichnete Stellung verleiht, in welcher ihr nur die ersten Decennien der deutschen Reformation bis zum Augsburger Reichstage von 1530 an die Seite treten können. Denn der Factor für alle jene Kämpfe und Entwicklungen in der englischen Kirche, von den ersten Anfängen des Puritanismus bis zu seinen letzten Ausläufern, ist ausschliesslich die christliche Gemeinde. Die Geschichte der englischen Kirche jener Zeit ist nicht, wie die der lutherischen und reformirten des 17., fast auch des ganzen 16. Jahrhunderts eine Geschichte theologischer Entwicklungen, an welchen die christliche Gemeinde nur als empfangendes Glied Theil nimmt. Alle religiösen Bestrebungen und Erfolge der Periode wurzeln ausschliesslich im christlichen Volk und werden sofort gemeindlich gestaltet. Im Independentismus und seinen Secten ist der Unterschied zwischen Theologen und Laien radicaler aufgehoben, als in irgend einer andern Gestaltung der protestantischen Kirche. Keine Kirche ist je weniger Geistlichkeitskirche gewesen, als die englische in Cromwell's Zeitalter; es gehört zu den kräftigsten Tendenzen desselben, dem evangelischen und reformatorischen Gedanken des Priesterthums Aller Gläubigen zur vollen geschichtlichen Wahrheit zu verhelfen. Innerhalb der reformirten Kirchen des Continents war die Theilnahme der Gemeinde beschränkt geblieben auf das Gebiet der Verfassung, auf einen mehr oder weniger umfassenden Antheil an der Kirchenleitung durch Presbyterien und Synoden. Innerhalb der deutschlutherischen Kirche gelangte erst im Pietismus und seinen Vorläufern, den separatistischen Gemeinden der Erweckten und der Mystiker, freilich unter vielfacher äusserer und innerer Verkümmerung, die Gemeinde zu der Einwirkung und Bedeutung, die in den Gedanken Luther's und der ursprünglichen Reformationsepoche gelegen hat. Innerhalb der protestantischen Welt des 16. bis 18. Jahrhunderts hat nur in der englischen Kirche dieser Epoche die Gemeinde die dem Grundgedanken der Reformation angemessene Bedeutung sich er-

rungen, der eigentliche Träger der Reformation, der Hauptfactor der gesammten religiösen und kirchlichen Entwicklung zu sein [1].

In keinem Zweige der Reformation ist daher auch der Gedanke der christlichen Freiheit, die Berechtigung der christlichen Subjectivität so intensiv bis in seine letzten Consequenzen und sein äusserstes Extrem ausgebildet worden, wie in dem englischen. Als »voluntary principle« des Independentismus wurde es die Grundlage für die Kirchenbildung und Verfassung des gesammten englischen Dissent. Und wenn es hier auch zu einer atomistischen Zersplitterung führte, die der Idee der christlichen Kirche und ihrer Geschichte nicht entsprach, wer wollte seine grosse Bedeutung für die Ausbildung individueller Frömmigkeit, für praktische Gestaltung des Christenthums, für seine Durchführung im öffentlichen Leben läugnen? Grade in jenem Freiwilligkeitsprincip hat England eine unversiegbare Quelle der Lebendigkeit seines Christenthums gewonnen.

In den Anfangsjahren der Reformation war jenes Subjectivitätsprincip vornehmlich vertreten gewesen durch die schwärmerische Mystik, aus welcher die himmlischen Propheten und seit 1525 die Wiedertäufer hervorgegangen waren. Unsre Darstellung hat es wiederholt hervorgehoben, dass unsrer Periode dadurch eine allgemeine und hohe kirchengeschichtliche Bedeutung zukommt, dass sie diese mächtige und wichtige Richtung der Reformationsjahrhunderte zum Abschluss gebracht hat. In dem Quäkerthum haben wir ihre letzte Frucht und die letzte Macht kennen gelernt, die für das

---

1) Es würde eine ganz falsche Auffassung der Zeit sein, wollte man dies etwa nur als grössere Ausbreitung des Sectenwesens betrachten. Denn bis zur Toleranzacte des Jahres 1689 standen, genau genommen, alle nonconformistischen Denominationen noch innerhalb der church of England; erst durch jene Acte wurde der Dissent zur Nebenkirche; vorher war die Hoffnung auf eine »Comprehension« zwischen bischöflicher Kirche und Puritanismus nie aufgegeben worden. Beide waren Ein Ganzes.

Reich der Heiligen die Waffen getragen hat. Achtet man nicht auf seine erste Geschichte, sondern auf seinen letzten Ausgang, so kann man es wohl mit Baumgarten-Crusius als den zur Ruhe gekommenen Anabaptismus bezeichnen[1].

Ungern verzichte ich hier auf die Durchführung einer Betrachtung, auf welche die Vorarbeiten für die vorliegende Darstellung vielfach hingeführt haben, auf die Betrachtung des inneren und des geschichtlichen Zusammenhangs, in welchem die religiösen Grundgedanken und Bestrebungen unserer Epoche mit den Haupttendenzen der ersten Reformationsperiode wie mit den Gedanken stehen, die auf dem Grunde von Luther's Theologie ruhten. Aber der Nachweis des engen ursächlichen Zusammenhangs, welcher zwischen den ethischen Grundgedanken der deutschen Mystik seit Meister Eckhart, dem spätern Waldenser- und dem Taboritenthum einerseits, zwischen dem religiösen Radicalismus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts andererseits stattfindet, würde die Gränzen dieser Arbeit weit überschreiten. Die Darlegung des äusseren Zusammenhangs aber setzt eine Geschichte der Gesammtentwicklung des Anabaptismus voraus, für welche, — so wichtig dieselbe auch für die Geschichte des religiösen Lebens des 16. und 17. Jahrhunderts ist — es noch durchweg an Vorarbeiten, im Norden und Osten von Deutschland auch an den unentbehrlichsten Quellen fehlt. David Joris und ebenso Menno Simonis und die Mennoniten, deren Zusammenhang mit dem älteren Baptismus viel kräftiger ist, als gewöhnlich angenommen wird, bedürfen noch einer weit eingehenderen Behandlung, als ihnen bis jetzt zu Theil geworden ist[2]. Namentlich aber ist uns das kirch-

1) Die Gemeinden der Inspirirten in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert sind nur noch schwache und bedeutungslose Nachwirkungen des einst so mächtigen Enthusiasmus; sie sind in den Pietismus oder in das Herrnhuterthum aufgegangen, dessen Verbreitung sie haben vorbereiten helfen. Vgl. auch Goebel in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1853 u. 1854, und (Corrodi) kritische Geschichte des Chiliasmus 4, 183 fgd.

2) Für die ursprüngliche Geschichte der Mennoniten begnügt man

liche Volksleben der Niederlande im 17. Jahrhundert noch viel zu wenig bekannt, und doch verdiente es die gründlichste Beachtung. Denn Holland war nach seinem glorreichen Befreiungskampf nicht nur das Asyl der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die »Freistätte, in der Juden aus Spanien und Portugal, wie Spinoza's Eltern, Socinianer aus Polen, wie Samuel Crell, Hugenotten und Jansenisten aus Frankreich Zuflucht fanden, wo ein Cartesius, Spinoza, Becker, Bayle und Clericus schreiben konnten«[1], sondern auch das Land, in welchem die aus Deutschland verdrängten religiösen Richtungen ihre Fortbildung fanden, von wo aus sie den Uebergang nach England gewannen. Auch für das Täuferthum war hier der fruchtbarste Boden. Betrachtete es doch den Ausbruch des Aufstandes in den nördlichen Provinzen Hollands als einen neuen Abschnitt seiner eigenen Geschichte[2],

---

sich noch immer mit den erbaulich verhüllenden Erzählungen, welche aus ihren eigenen Kreisen hervorgegangen sind. Aber selbst diese lassen doch tiefere Zusammenhänge mit dem enthusiastischen Baptismus ahnen, als sie zugeben wollen. Es wird gewöhnlich übersehen, dass, nach Menno Simonis' eigner Erzählung (in seinem »Ausgang aus dem Papstthum«) grade die Münstersche Tragödie die erste Veranlassung zu seinem Uebertritt zu den Baptisten ward; »das Blut von Täufern«, die, aus Münster entflohen, sich in ein Kloster in der Nähe seines Heimathdorfes gerettet hatten und dort niedergemetzelt wurden, war, wie er erzählt, »so heiss auf sein Herz gefallen, dass er es nicht ertragen, noch Ruhe für seine Seele finden konnte«; damals erst erschien ihm sein bisheriges Leben als ein Leben im Fleische. Er hat sodann, was er freilich in seiner Selbstbiographie nicht erzählt, von Aposteln jenes Jan Matthiesen, der bei dem Ausfall aus Münster ein so trauriges Ende genommen, das »Zeichen«, die Taufe empfangen, und hernach zwar die Vorgänge in Münster gemissbilligt, aber doch die dortigen Täufer als Brüder anerkannt. Und im Wesentlichen unterscheidet er sich auch nicht von ihnen; nur das Prophetische und Enthusiastische ist in mildere Formen gekleidet. Auch in Menno's Schriften finden wir dieselbe Verachtung der bestehenden äusseren Kirchen: sie sind ihm nur eine Versammlung von Ungerechten, Hurern und Sodomitern; alle Priester, die um Lohn dienen, sind Priester der Höhen, Baalspfaffen und falsche Propheten; seine eigenen Grundsätze der Kirchenzucht sind die strengsten der gesammten Richtung.

1) S. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. S. 152.

2) Denn darauf bezieht sich der »Bericht der Täufer« bei Jehring, Geschichte der Mennoniten, S. 91: »Und diese bittere Verfolgung (der

und von hier aus erliess es, gleichzeitig mit dem ersten Ausbruch der englischen Unruhen jene prophetischen und chiliastischen Flugschriften, die alle Epochen des Kampfes der Heiligen in England vorbereiteten und stärkten [1]. — Können wir also, was den Gesammtverlauf des Enthusiasmus betrifft, freilich nur auf eine noch ungelöste Aufgabe der protestantischen Sectengeschichte hinweisen, so liegt doch seine entscheidungsreichste Zeit unsern Augen klar vor, sein Höhepunkt, seine Katastrophe und sein letztes Resultat, in welchem, trotz aller Schwärmerei und alles Spiritualismus, sein sittlich-religiöser Wahrheitsgehalt den reinsten Ausdruck gefunden hat. Und das Quäkerthum wird stets ein unwiderlegbarer Protest gegen jede katholisirende Kirchen- und Sacramentstheorie innerhalb der evangelischen Kirche sein, ein lebendiges Zeugniss für die innere Berechtigung jenes Glaubens, der — ein wie schweres Missverständniss und ein wie grosses Unrecht an der Geschichte und den Fundamenten der Kirche ihm auch zu Grunde liegt, — sich selbst genug nur die unsichtbare Kirche anerkennt und nach den Worten Luther's in einer seiner ersten reformatorischen Schriften (vom Jahre 1520) nur an das Wort sich halten will, aber der äusseren Zeichen und Sacramente nicht bedarf. »Die Zeichen mögen wohl nicht sein, dass dennoch der Mensch die Worte habe (die göttliche Zusage der Sündenvergebung durch den Glauben), und also ohne Sacrament, doch nicht ohne Testament selig werde« [2].

Täufer nach der Eroberung Münsters) hat ungefähr 40 Jahre lang gewährt, vom Jahre 1534—74, doch den Tropfen des schweren Regens der Verfolgung, so vor uns noch gefallen, nicht dazu gerechnet. In welcher Zeit die frommen, unschuldigen Leute, so die Taufe auf den Glauben gebrauchten, und Niemand in der Welt beschädigten, an vielen Orten der hochdeutschen Nation durch vielerlei Marter bei Haufen als unschuldige Schafe umgebracht und getödtet sind«.

1) Ueber diese Flugschriften, meist aus den Jahren 1644, 45, 52, 58, s. Tholuck, kirchliches Leben des 17. Jahrhunderts. II, 2, 38.

2) »Denn wir arme Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen ein äusserlich Zeichen haben, neben den Worten, daran wir uns halten und zusammenkommen mögen, doch also, dass wir durch das

Die politischen Grundgedanken der modernen Welt und die Hauptaxiome des modernen Staatslebens sahen wir als eine weitere Frucht eben jenes Enthusiasmus der Heiligen, in welchem politisch-sociale und sittlich-religiöse Tendenzen das engste Bündniss eingegangen waren. Diese Heiligen waren es, die aus dem unmittelbaren Glaubensleben und den Grundgedanken der christlichen Freiheit zuerst die Idee allgemeiner Menschenrechte abgeleitet und rein von Selbstsucht vertheidigt haben; und die Quäker sind die ersten gewesen, welche die Aufgabe aufgestellt haben, deren Durchführung, nach Neander's nicht unberechtigtem Wort[1], eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit begründet und fortwirken muss bis ans Ende derselben: »die thatsächliche Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte in Millionen, welche bisher des Genusses derselben beraubt waren, herbeizuführen«[2].

Der nothwendige Umschlag der Extreme hat den Deismus hervorgerufen und in ihm die Grundlage jener Philosophie des Empirismus, welche von da an in der modernen Welt der eigentliche Nebenbuhler des Christenthums und jeder religiösen Weltbetrachtung werden sollte. Der Deismus unserer Periode

---

Aeusserliche in das Geistige gezogen werden«. Im »Sermon von dem Neuen Testament, d. i. von der heiligen Messe« 1520. Und im »Büchlein von der Beichte« (1521): Glaube nur, so hast du das Sacrament schon genossen. »Darum sollen alle Sacramente frei sein Jedermann. Wer nicht will das Sacrament empfahen, der hat sein volle Macht u. s. w.

1) In der Vorrede zu Uhden's Leben von Wilberforce.

2) Neander hat Recht, wenn er sagt, dass dieses Werk nur aus dem Christenthum hervorgehen konnte, während jeder andre Eifer für politische Freiheit als ein mehr oder weniger selbstsüchtiger und beschränkter sich erwiesen habe. Wie wenig der Deismus im Stande war, die Idee der allgemeinen Menschenrechte im ethischen und universellen Sinne zu erfassen und durchzuführen, zeigen die von Locke entworfenen »Grundgesetze Karolina's« (1669), die bei aller Hervorhebung der Toleranz doch festhalten an den verrottetsten und eitelsten Standesvorurtheilen, und die Negersclaven zu Leibeignen ihrer Herren machen. (S. Neumann, Geschichte der vereinigten Staaten von Amerika, 1, 32, im Gegensatz von Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 177. 178). Später, nach der Revolution von 1688, hat freilich Locke die Sclaverei bekämpft.

war freilich noch nicht jenes consequente System des Empirismus, das erst durch Locke's Sensualismus und Hume's Skepsis, durch die nachfolgenden philosophischen und naturwissenschaftlichen Entwicklungen begründet ward[1]; aber die Zeichen der Zeit deuteten auf diesen innersten Kern und die treibenden Motive einer Richtung hin, die sich vorläufig nur auf historische Negation, auf die Kritik des Wunders, des Dogma und der Religionsgeschichte zu beschränken schien[2]. Dahin gehört die Gründung jenes »philosophical college« (1645), der Gesellschaft naturforschender Freunde, wie Robert Bayle, Petty, Wren, Wilkins, Willis, aus welcher die Royal Society (1660 von Karl II. bestätigt) hervorgegangen ist, deren ausschliesslich mathematisch-physikalische Forschungen und deren an Baco anknüpfende rein empirische Methode sich mit der Tendenz verband, »die wissenschaftliche Forschung wie von dem Getriebe der Secten so von der Aufsicht der Kirche loszureissen«, und deren Religion jene allgemeine, allem Positiven abgewandte des Deismus war[3]. Die gleichzeitige Erfindung der Statistik, welche auch für das

---

1) Vgl. Gass a. O. S. 337: selbst von ihrem Standpunkte aus philosophiren diese deistischen Schriftsteller oft so roh, dass sie mit ihren Demonstrationen mehr sich selbst als ihr Princip in Verruf brachten.

2) Hierdurch wird es gerechtfertigt sein, dass ich im zwölften Capitel Herbert von Cherbury († 1648), der sonst gewöhnlich als der Begründer des Deismus betrachtet wird, übergangen habe. Auch er hat zwar einen ähnlichen Ausgangspunkt wie die späteren Deisten. In der Vorrede zu seiner Schrift »de religione gentilium« (1645), seinem Hauptwerk neben seiner Erstlingsschrift »de veritate« (1624), sagt er, dass ihn der Verdruss über die unaufhörlichen kirchlichen Streitigkeiten zur Erforschung der reinen Vernunftreligion getrieben habe; und seine bekannten fünf Articuli (Lechler S. 42) sind in die späteren Systeme übergegangen. Allein Herbert hat doch in seiner Inconsequenz, seinem schwärmerischen Aberglauben, seiner Principlosigkeit viel mehr Aehnlichkeit mit Montaigne, als den späteren Deisten: seine ganze Weltanschauung ist eine andere.

3) Vgl. Ranke, E. G. Bd. IV, das letzte Capitel. Die Ansicht der Gesellschaft, »deren erstes Gesetz war, dass von religiös-politischen Streitigkeiten in ihrem Schoosse nicht die Rede sein sollte«, über die Religion war: It is a religion, which is confirmed by the unanimous agreement of all sorts of worship.

scheinbar Zufällige oder Wunderbare das Naturgesetz zu finden unternahm, war ein weiterer Schritt auf demselben Wege. Man sieht, um mit Ranke's Worten zu reden, gleichsam mit Augen, wie sich zwei Weltalter von einander scheiden.

4. Die grossen Gegensätze, welche wir in der englischen Kirche mit einander ringen sahen, waren zweimal einer Versöhnung nahe: unter Cromwell während Baxter's reichgesegneter Unionsthätigkeit, und in den ersten Jahren der Restauration vor der Savoyconferenz von 1662. Wäre sie in Baxter's Sinne gelungen, so hätte in der englischen Kirche die Reformation vielleicht ihre vortrefflichste Gestaltung gefunden, in der die tausendjährigen Verfassungsformen der Kirche und die protestantische Freiheit und Selbstständigkeit der Gemeinde gleichmässig gewahrt wurden. Dass es aber nicht zu einer solchen Vereinigung zwischen der bischöflichen Kirche und dem Puritanismus kam, der in seiner gemässigteren mittleren Richtung keineswegs das Princip einer Landeskirche bekämpfte, war zum überwiegenden Theil die Schuld der tiefen Verflechtung des Episcopats in die politischen Kämpfe des Jahrhunderts, der Uebertragung katholischer Formen und Tendenzen in die bischöfliche Kirche der Stuart'schen Periode[1], auf der andern Seite die Schuld der einseitigen Betonung und Ueberreizung des materialen Princips im Puritanismus, der den Zusammenschluss mit dem formalen Princip der Reformation, die Ausgleichung zwischen Geist und Schrift, zwischen dem Rechte des Subjects und dem Rechte der Geschichte nicht zu finden wusste. Die Entwicklung seiner Extreme bestätigt das Gesetz, wie es Dorner ausgesprochen hat[2],

1) Nicht, dass dem Königthum die oberste Leitung der Kirche in England gehört, war gegen das reformatorische Princip, welches im Gegentheil und mit Recht eine enge Verbindung zwischen Staat und Kirche zulässt, aber es war verhängnissvoll, dass durch Heinrich VIII. auf die Stellung des Königthums die Terminologie der römischen Kirche übertragen ward: das summum caput ecclesiae und der Supremateid waren ja der Ausdruck für die Stellung, welche das Papstthum für sich in Anspruch nahm.

2) Geschichte der protestantischen Theologie S. 895.

»dass die Alleinherrschaft des materialen Princips mit dessen eigner Aushöhlung endet, und die von allen objectiven Mächten, um frei zu sein, sich losreissende Subjectivität grade am sichersten unter dem Fatum einer ruhelosen Bewegung hinsiecht«.

Aber diese Spaltung zweier Geistesmächte, die auf einander angewiesen sind, hat der englischen Kirche selbst nicht zum Segen gereicht. Sie ist stehen geblieben auf dem Standpunkt, auf welchem sie sich nach den erschöpfenden Kämpfen des Revolutionszeitalters fand. Ueber die Gegensätze, welche die deutsche Theologie in einem Menschenalter überwunden hat, über den Streit zwischen principlosem Rationalismus und einem Supranaturalismus, der nur nach äusseren Beweisen für die Wahrheit sucht, nach jenen »Evidences«, die in der apologetischen Litteratur Englands eine so grosse Rolle spielen, ist die englische Theologie nun seit fast zwei Jahrhunderten nicht hinausgekommen. Stagnation des wissenschaftlichen und theologischen, nicht selten auch des religiösen Lebens, eine beschränkte und äusserliche Inspirationstheorie, ein todtes Gesetz der Orthodoxie, ein Gewichtlegen auf äussere Formen und eine fast magische Steigerung des Kirchen- und Amtsbegriffs, die im Puseyismus zum Katholicismus zurückführt, sind nur zu oft Kennzeichen der englischen Staatskirche gewesen, in welcher erst in unsrer Zeit neben der Evangelicalparty in jener Richtung, zu deren Häuptern Thomas Arnold, der hochverdiente Rector von Rugby, gehörte, und die den Namen der Broadchurch-party erhalten hat, sich hoffnungsreiche Anfänge eines neuen, auch von deutscher Theologie befruchteten wissenschaftlich religiösen Lebens zeigen[1].

Eine ähnliche Einbusse an innerer und äusserer Entwicklung hat durch jene bleibende Entzweiung aber auch der Puritanismus erlitten, der erst in Amerika, dem geschichtslosen

1) Vgl. auch eine Reihe inhaltreicher Bemerkungen von Diestel in seinem Aufsatz über die Oxforder Essays und Reviews in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Jahrg. 1861, Heft 4.

Erdtheil, einen neuen, für üppig wuchernde Sectenbildung nur zu günstigen Boden fand. Mit dem Puritanismus hat auch der Anabaptismus Abschied genommen von der europäischen Welt, in der die vereinzelten und beschränkten Missionare, die er von jenseits des Meeres herübersendet, nur bald verklingende Stimmen sind.

In das Werk, dessen Vollendung der englischen Kirche nicht möglich war, ist die evangelische Kirche Deutschlands eingetreten. Erst hier wurde durch Semler und seit ihm die negative Skepsis des Deismus zur wissenschaftlichen Kritik aus sachlichen Motiven und mit positiven geschichtlichen Resultaten und Zielen. Erst hier fanden die grossen Ahnungen des Independentismus über das Wesen christlicher Frömmigkeit ihre Fortbildung in den Grundgedanken einer Theologie, für welche die Autonomie des Denkens und der Wissenschaft und die Wahrheit des religiösen Lebens nicht mehr Gegensätze sind, und in welcher »das Recht des Geschichtlichen und des Individuellen zur religiösen Einigung gebracht sind«. Spener, Zinzendorf und Schleiermacher bezeichnen die Stationen, welche die deutsche Theologie auf dem Wege zu diesem Ziele zurückgelegt hat, dessen Erreichung auch zusammenfällt mit der endgültigen Durchführung des grossen Gedankens, der in den ersten schöpferischen Jahren der Reformation eine Wahrheit war, der die ungelöste Aufgabe der englischen Kirche und das Streben der edelsten Männer der deutschen Kirche geblieben ist: des Gedankens, der seine erste Verwirklichung fand in dem königlichen Aufruf vom 27. September 1817 zum dreihundertjährigen Jubelfeste der deutschen Reformation, und der die nothwendige Vollendung der Reformation ist.

Berichtigungen.

S. 15, letzte Zeile, muss das Anführungszeichen nicht hinter »anglicanischen«, sondern hinter »lassen« (S. 16) stehen.

S. 21, Z. 13 v. o. l. Presbyteriums statt Presbyterianismus.

S. 231, Z. 6 v. o. l. 1653 statt 1652.

S. 307, Anm. 3, l. du Patin statt Guy Palin; gemeint ist der durch seine Reisen in Deutschland, England und Holland (1660—73) bekannte Arzt.

LENOX LIBRARY

Bancroft Collection
Purchased in 1893.

LENOX LIBR

Bancroft Colle
Purchased in 1

LENOX LIB

Bancroft Col
Purchased in